CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

1

INTRODUCCIÓN GENERAL
y
LÓGICA

Por ROGER VERNEAUX

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

ROGER VERNEAUX
Profesor del Instituto Católico de París

INTRODUCCIÓN GENERAL
y
LÓGICA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1980

Versión castellana de JOSEP A. POMBO, de la obra de ROGER VERNEAUX,
Introduction générale et Logique

ISBN 84-254-0418-5

 DEPÓSITO LEGAL: B. 43.593-1979 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

ÍNDICE

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

LÓGICA

Págs.

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

PRÓLOGO

No hay motivo para suponer que la introducción a la filosofía sea más fácil de comprender que cualquiera de sus partes. La verdad tal vez sea lo contrario, ya que la introducción a la filosofía debe recurrir necesariamente a nociones y tesis que no serán explicadas y justificadas hasta más adelante.

Así pues, normalmente el iniciar los estudios filosóficos por la introducción no responde a una preocupación pedagógica, sino a un escrúpulo lógico. ¿Se inicia acaso el estudio de las matemáticas por una exposición acerca de la naturaleza, el método y las divisiones de esta ciencia? No, se empieza por aprender a contar, después a multiplicar, etc. Transcurridos unos diez años, tras de haber aprendido un poco de aritmética, de geometría, de álgebra y de trigonometría, tal vez sea ya posible comprender que las matemáticas son la ciencia de la cantidad abstracta, y que la cantidad se divide en cantidad discreta y cantidad continua.

Otro tanto cabe decir de la filosofía. En el frontispicio de todo manual deberían inscribirse en moldes de oro estas palabras de Bergson: «La filosofía, como todo lo demás, se aprende.» La memoria no sólo desempeña una función importante, sino que su ejercicio es necesario, ya que la filosofía únicamente se comprende haciéndola, y después de haberla hecho. Lo que equivale a decir que la introducción es en realidad una conclusión, y que, desde el punto de vista pedagógico, es más una reflexión sobre lo que se juzga haber realizado que sobre lo que queda todavía por realizar.

Pero, evidentemente, esto no impide leerla al comienzo de los estudios filosóficos aunque no sea perfectamente entendida, y releerla al término de los mismos para comprenderla perfectamente. Por lo demás, es así como se lleva a cabo el progreso intelectual, no en línea recta, sino en círculo o en espiral.

CAPÍTULO PRIMERO

LA FILOSOFÍA

I

ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA

Si nos atenemos a la etimología de la palabra, la filosofía es muy fácil de definir: es el *amor a la sabiduría.*

El término *sabiduría (sophia),* a su vez, significó primitivamente la habilidad manual en un arte cualquiera; designó después la habilidad en bellas artes: música, poesía; y, finalmente, el saber en general, con un claro matiz de excelencia.

Los términos *sabio* y *sofista* fueron mucho tiempo sinónimos. Un sofista era, pues, un hombre que sobresalía en un arte, o un hombre sabio. Más adelante, dicho término se aplicó preferentemente al maestro en elocuencia, arte eminentemente útil en la democracia ateniense. Finalmente, tomó el sentido peyorativo conservado hasta nuestros días: en Atenas, durante el siglo V, un sofista es un maestro de retórica que maneja con habilidad argumentos capciosos, que se jacta de lograr el triunfo de cualquier tesis, que corrompe la juventud, y que, para colmo, se hace pagar sus lecciones, procedimiento éste que, a los ojos de los griegos, era deshonroso e indigno de un hombre honrado.

En latín, *sapientia* procede de *sapere:* tener el paladar delicado, tener buen gusto, y, en un sentido más amplio, ser un buen conocedor, juzgar acertadamente en cualquier dominio. De este modo, equivale al concepto griego de sabiduría: un saber superior al término medio.

Digamos, pues, como primera aproximación, que la filosofía es el amor o la búsqueda de un saber eminente.

HISTORIA DE LA PALABRA

Según una tradición registrada por Cicerón, y que se remontaría a un discípulo de Platón llamado Heraclides el Póntico, fue Pitágoras quien inventó el término filosofía. Los primeros pensadores griegos fueron llamados sabios; Pitágoras, por modestia, sólo quiso llamarse amigo o amante de la sabiduría. El texto de Cicerón a que nos referimos se encuentra en las *Tusculanas:*

«Omnes qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur; idque eorum nomen usque ad Pythagorae manavit aetatem; quem, ut scribit auditor Platonis Ponticus Heraclides, vir doctus in primis, Phliuntem ferunt venisse, eumque cum Leonte, principe Phliasiorum, docte et copiose disseruisse quaedam; cuius ingenium et eloquentiam cum admiratus esset Leon, quaesivisse ex eo qua maxima arte confideret; at illum, artem quidem se scire nullum, sed esse philosophum» *(Tuscul.,* v, 3, 8).

Aristóteles no habla en absoluto de esta tradición, a pesar de hallarse en condiciones de conocerla, él, que fue discípulo de Platón durante veinte años. Pero afirma por su parte algo enteramente parecido, invocando el testimonio del poeta Simónides: «Se puede estimar con razón que la posesión de la sabiduría es algo más que humano. En efecto, la naturaleza humana está esclavizada en tantos aspectos, que, según Simónides, sólo Dios puede gozar de este privilegio» *(Metafísica* I, 2).

Santo Tomás se hace eco de la tradición ciceroniana, y la inserta en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles:

«Notandum est autem quod, cum prius nomine sapientiae uteretur, nunc ad nomen philosophiae se transfert. Nam pro eodem accipiuntur. Cum enim antiqui studio sapientae in-

sistentes, sophistae, id est sapientes, vocarentur, Pythagoras interrogatus quid se esse profiteretur, noluit se sapientem nominare sicut sui antecessores, quia praesumptuosum videbatur esse; sed vocavit se philosophum, id est amatorem sapientiae. Et exinde nomen sapientis immutatum est in nomen philosophi, et nomen sapientiae in nomen philosophiae» *(Meta,* I, 3; n.° 56)[1].

Tal vez sea un tanto osado identificar lisa y llanamente la filosofía con la sabiduría. «¿Pro eodem accipiuntur?» Sí, claro está, pero a condición de sobreentender que se trata de una sabiduría enteramente humana, siempre precaria y a muchas leguas de la perfección. En esta perspectiva, debemos subrayar dos aspectos muy importantes: por una parte, el matiz de modestia, y también de insatisfacción, que Pitágoras juzgaba necesario apuntar y que, efectivamente, se impone; por otra parte, el amor, que es el alma o resorte de una búsqueda cuyo término se pierde en el infinito.

III

SENTIDO DE LA PALABRA

Pero, cuando abandonamos el dominio de la etimología y de la historia del vocablo, y tratamos de definir *qué es* la filosofía, surgen las dificultades. Proceden no tanto de la variedad

---

1. Cuando una obra de Aristóteles ha sido comentada por santo Tomás, indicamos en el texto si la cita está sacada de uno u otro autor.

Para las obras de santo Tomás, hemos adoptado las abreviaciones siguientes:

Meta, designa el comentario a la *Metafísica* de Aristóteles.
Fís., el comentario a la *Física*.
Étic., el comentario a la *Ética*.
Herm., *Peri hermeneias*.
Trin., el comentario al *De Trinitate* de Boecio.
ST, la *Summa Theologica*.
CG, la *Summa contra Gentiles*.
Pot., *De potentia*.
Ver., *De veritate*.

de acepciones que el término sabiduría ha sufrido a lo largo de la historia, como de la profunda evolución que ha registrado en el seno mismo de la corriente aristotélico-tomista.

En primer lugar, santo Tomás no podía admitir la concepción aristotélica. Para Aristóteles, en efecto, la sabiduría suprema es la metafísica. Pero, para un pensador cristiano, existe una sabiduría infinitamente superior: la teología, fundada en la revelación y en la fe, por la que el hombre participa de la misma sabiduría de Dios. Se impone, pues, la precisión de que la filosofía es la sabiduría adquirida *por las solas luces de la razón natural*. Por lo demás, Aristóteles nada hubiera objetado a este respecto, ya que así la entendía él, habida cuenta de que no tenía ni la más somera idea de un modo de conocimiento sobrenatural, trascendente a la razón.

Existe otra dificultad. Un filósofo tomista tampoco puede, en nuestros días, atenerse al concepto aristotélico-tomista de sabiduría, ya que ésta englobaba casi la totalidad del saber racional: física, matemáticas y metafísica. Ahora bien, del Renacimiento a esta parte, las ciencias se han desarrollado y diversificado infinitamente y, lo que es más importante aún, se han separado, a menudo con violencia, de la filosofía. Actualmente, a nadie se le ocurriría llamar sabios, en el sentido primitivo de la palabra, a un matemático o a un físico; y éstos se creerían insultados si se les calificara de filósofos. De este modo, se ha llegado frecuentemente a la oposición actual entre ciencia y sabiduría, reservando (un tanto abusivamente) el término ciencia para las ciencias particulares, ciencias exactas y ciencias experimentales, como se dice actualmente. Este hecho ha inducido a precisar que la filosofía es la búsqueda de una explicación del universo por las causas, principios o razones *últimas*, en el sentido de que no es posible ir más allá de dichas razones. Pero esta precisión fue ya formulada explícitamente por santo Tomás: «La sabiduría —dice— considera las causas primeras, la ciencia se detiene en las causas segundas

o próximas» (*Meta.*, I, 1; n.° 34). Así pues, se conserva la fidelidad no ya únicamente al espíritu sino también a la letra del tomismo, al distinguir entre ciencias y filosofía. El único cambio registrado consiste en extender el ámbito de las ciencias particulares más allá de las fronteras que santo Tomás les había asignado.

Creemos, pues, a fin de cuentas, que la definición de filosofía comúnmente aceptada por la escuela tomista contemporánea, es plenamente satisfactoria. Dicha definición reza así: la filosofía es el conocimiento de todas las cosas por sus razones últimas, adquirido con la sola luz de la razón natural (*cognitio rerum omnium per altissimas causas, sola rationis lumine comparata*).

Si se nos permite adentrarnos inmediatamente en los arcanos del vocabulario técnico, diremos que el universo es el *objeto material* de la filosofía, y que las causas últimas constituyen su *objeto formal*. Esto significa que la filosofía se interesa por *todo* lo que es, pero *en cuanto* comprehensible por sus causas supremas; estas últimas son, pues, su objeto propio y principal.

Semejante definición de la filosofía nos parece válida para todas las filosofías. No cabe duda de la existencia de grandes divergencias acerca de la naturaleza de los principios que ellas proponen; para unas, por ejemplo la de Marx, es la Materia; para otras, como la de Hegel, es el Espíritu; y para otras aún, la Sabiduría (Spinoza), etc. Pero poco importa aquí que una filosofía sea materialista, idealista o panteísta, ya que siempre tiende a explicar el universo por sus causas supremas. Tal vez el único sistema de pensamiento excluido por esta definición sea el escepticismo, que hace consistir la sabiduría en la duda respecto de todas las cosas. Pero, dado que enseña las razones del dudar y puesto que las reduce a unos capítulos principales, también cabría admitir que el escepticismo busca las razones últimas de las cosas.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FILOSOFÍA COMO SABIDURÍA

I

DESCRIPCIÓN DE LA SABIDURÍA

Cuando Aristóteles quiere precisar una noción, parte siempre del sentido corriente de las palabras, a saber, de la opinión común. Así se conduce en los comienzos de la *Metafísica* en lo referente a la noción de sabiduría. «Nosotros estimamos que en toda empresa los arquitectos son más sabios que los obreros manuales, porque conocen las razones del trabajo, mientras que los últimos trabajan sin saber lo que hacen. No es la habilidad práctica la que hace ser más sabio, sino la comprehensión y el conocimiento de las causas» (I, 1).

Señalemos, pues, los juicios emitidos comúnmente acerca de lo que es el sabio. Aristóteles recoge seis rasgos característicos que santo Tomás, en su comentario, expone como sigue:

1.° Poseer la ciencia de todas las cosas, sin que para ello sea necesario conocer cada cosa en concreto, que por lo demás es imposible. «Communiter omnes accipimus sapientem maxime scire omnia, sicut eum decet, non quod habeat notitiam de omnibus singularibus: hoc enim est impossibile cum singularia sint infinita, et infinita intellectu comprehendi non possint» (*Meta.*, I, 2; n.° 36).

2.° Lograr el conocimiento de cosas difíciles por medio de la penetración de su inteligencia.

3.° Obtener, respecto de lo que se conoce, la mayor certeza posible.

4.° Ser capaz de hallar las causas en toda cuestión estudiada, y, en consecuencia, ser capaz de enseñarla. «Illum di-

cimus magis sapientem in omni scientia, qui potest assignare causas cuiuslibet quaesiti, et per hoc docere» (n.° 39).

5.° Buscar el saber por sí mismo, y no por sus resultados prácticos.

6.° Ser capaz de ordenar, en la doble acepción de la palabra: poner orden y dar órdenes. «Sapientem, secundum omnem opinionem, non debet ordinari ab alio, sed ipsum potius alios ordinare» (n.° 42).

Reuniendo estos diversos rasgos, obtenemos una descripción de lo que es el sabio: «Ex quibus omnibus potest quaedam descriptio sapientiae formari: ut ille sapiens dicatur qui scit omnia, etiam difficilia, per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens» (n.° 43).

Se trata, por así decir, de un simple bosquejo de descripción y no de una definición de la sabiduría y santo Tomás se muestra muy circunspecto: «quaedam sapientiae descriptio», dice. Para lograr una definición propiamente dicha de la sabiduría, es necesario rebasar el estadio del sentido común y entregarse a un análisis que sea ya filosófico.

II

DEFINICIÓN DE LA SABIDURÍA

La definición formal de la sabiduría está registrada en el libro VI de la *Ética*. La *Metafísica* misma remite a dicha definición, y santo Tomás se contenta, en la ST (I-II, 57, 2), con resumir el texto de la *Ética*.

Se habla allí del *habitus* de sabiduría, es decir, de una disposición del espíritu, de una virtud intelectual. Un *habitus* puede ser innato o adquirido por el ejercicio, pero su origen poco importa aquí. En sí mismo, un *habitus* se define por su acto, y el acto, a su vez, se define por su objeto.

En primer lugar, es necesario distinguir entre la sabiduría y las demás virtudes intelectuales, a saber, la inteligencia, la ciencia, el arte y la prudencia. Estas cinco virtudes se distribuyen en dos grupos. Inteligencia, ciencia y sabiduría conciernen a la función especulativa del espíritu, al intelecto especulativo como dice santo Tomás, es decir, que perfeccionan el espíritu en cuanto éste conoce simplemente. Arte y prudencia conciernen a su función práctica, al intelecto práctico, que perfeccionan en cuanto dirige la actividad del hombre.

La *inteligencia* (como *habitus*, no como facultad) es el conocimiento de los primeros principios de la demostración, principios que son indemostrables y que, por lo demás, no necesitan de demostración alguna porque son evidentes; digamos, brevemente, que la inteligencia es el conocimiento de las verdades evidentes. La *ciencia* es el conocimiento de las conclusiones de la demostración, es decir, el conocimiento de las verdades demostradas. La *sabiduría* es la consideración de las causas primeras. El *arte* (literalmente, la *técnica)* es la aplicación de la razón a la fabricación de objetos; en pocas palabras, *recta ratio factibilium*. La *prudencia* es la aplicación de la razón a la dirección de los actos humanos cuya sede radica en la voluntad, *recta ratio agibilium*.

Consideremos ahora con mayor atención la sabiduría. Encontraremos aquí todos los rasgos indicados más arriba, pero en una síntesis en la que cada uno ocupa su lugar y es, de algún modo, deducido. Porque el primer rasgo de la sabiduría, el único verdaderamente esencial, consiste en que la sabiduría tiene por objeto las causas primeras: *sapientia considerat causas primas*.

Esta definición implica, en primer lugar, que la sabiduría, tomada en la pureza de su esencia, es *teórica* o especulativa. Su finalidad estriba en la contemplación de las causas primeras. No se propone ninguna aplicación práctica, ninguna utilidad. Es, como diríamos hoy, desinteresada. Lo que no es óbice,

claro está, para que la sabiduría proporcione un gozo inmenso, el gozo de conocer, de comprender, considerado por Aristóteles como el bien supremo del hombre.

La sabiduría se distingue asimismo de las ciencias particulares. No sólo porque éstas, tal como su nombre indica, se aplican a un campo limitado, a una pequeña parcela del universo, sino, sobre todo, porque no se remontan más allá de las causas segundas o próximas. En lenguaje moderno, diríamos que explican los fenómenos mediante el recurso a otros fenómenos, y se abstienen rigurosamente de abordar todo lo que es experimentable o calculable. Media, pues, una diferencia de *orden* entre las ciencias y la filosofía. Este último punto merece ser subrayado, ya que ésta entraña consecuencias importantes.

La primera es que la explicación científica de un hecho no desvaloriza en absoluto su explicación filosófica. La filosofía no es, pues, la síntesis de las verdades adquiridas por las ciencias en un momento dado, como pretendía Comte, y menos aún la prolongación de una ciencia particular a base de hipótesis inverificables, como hace Teilhard de Chardin. En el primer caso, se compila una enciclopedia de conocimientos científicos. En el segundo, no se cultivan ya ni la ciencia ni la filosofía, sino el mito o la poesía.

Por otra parte, debemos añadir inmediatamente que la inversa es también verdad: la explicación filosófica de un hecho no desvaloriza en absoluto su explicación científica. Tal es la razón por la que la especulación filosófica carece de valor y de interés para el científico: lo que es perfectamente justo, desde su punto de vista, claro está. Lo único que cabe exigir de él es que no pretenda, además, que su punto de vista es el único válido y que las ciencias ofrecen una respuesta a todas las preguntas que pueda plantearse un hombre. Esta actitud es propia de una mentalidad *cientifista*, muy difundida ciertamente, pero que nada tiene de científica. Por esto, el hombre

moderno, prisionero de las ciencias positivas y más o menos tentado de cientifismo, reprocha de buen grado a la edad media el haber preterido la investigación científica y haber consagrado todo su ardor y esfuerzo a la teología y a la filosofía. Es un hecho que no vamos a discutir. Indicaremos simplemente que, tal vez, la sabiduría es más importante para el hombre que todas las ciencias reunidas e incluso supuestamente acabadas.

Tercera consecuencia: habida cuenta de una diferencia de orden entre la sabiduría y las ciencias, es completamente inútil la pretensión de introducir en filosofía el método de una ciencia particular, so pretexto de haber triunfado admirablemente en su dominio propio. Y, sin embargo, ésta ha sido la tentación constante y la tentativa incesantemente renovada de la filosofía moderna. Para Descartes, la ciencia-modelo era la matemática; para Kant, la física de Newton; para Comte, la sociología que acababa de fundar; para Bergson, la psicología de introspección en la que era un maestro; para Brunschvicg, la física-matemática. Todos han querido renovar la filosofía modelándola según el parámetro de una ciencia, sin percatarse de que el método de una ciencia únicamente es válido para dicha ciencia. Que la sabiduría sea trascendente a las ciencias, significa entre otras cosas que sus procedimientos no son idénticos, y que se la quebranta si se adoptan métodos que conducen a otros fines.

Volvamos, pues, a la sabiduría. *Sapientia considerat causas primas.* Esta definición implica otra idea más, no formalmente explicitada pero fácilmente deducible, a saber, que la noción de sabiduría es *analógica*. La sabiduría, en efecto, implica grados y puede ser más o menos perfecta. A modo de primera aproximación, digamos con santo Tomás que es posible distinguir entre *varias* sabidurías relativas, *secundum quid*, y la sabiduría pura y simple, *simpliciter*. Las primeras consideran las causas últimas en un dominio determinado, por ejemplo,

la naturaleza, o la vida. La segunda considera las causas absolutamente primeras y, en consecuencia, absolutamente universales *(Étic.*, VI, 5; n.º 1180-1181). De hecho, la sabiduría *simpliciter* es la metafísica, y la causa absolutamente primera de todo el universo es Dios. Por esto, Aristóteles estaba en lo cierto cuando juzgaba la sabiduría, contemplación de Dios, como el bien supremo del hombre. Pero, a pesar de su acierto, no lo dijo todo ni mucho menos, ya que el conocimiento filosófico de Dios sólo aporta al hombre un débil destello de la felicidad.

Debemos subrayar, por otra, parte, que la sabiduría *simpliciter* no es simple, como podría dar a entender la palabra, sino, al contrario, muy compleja. Estrictamente hablando, es la contemplación de la causa suprema del universo. Pero implica una parte de inteligencia, en el sentido más arriba indicado, en cuanto capta, formula y defiende los primeros principios evidentes que presiden toda clase de demostración. Implica asimismo una parte de *ciencia*, en cuanto demuestra algunas verdades. La razón de ello estriba en que las causas primeras no son evidentes, particularmente Dios, que ni lo es en cuanto a su existencia ni en cuanto a su naturaleza; por esto, antes de contemplarlo, para contemplarlo, es necesario que se establezcan algunos razonamientos. Para hablar de un modo enteramente formal, diremos que, a nuestro juicio, sólo la contemplación de Dios es sabiduría, y que todos los pasos de la razón que preparan y siguen a esta contemplación construyen ciencia. No obstante, santo Tomás integra la inteligencia y la ciencia en la sabiduría, en la medida en que ellas contribuyen a la finalidad de ésta. «Sapientia in quantum dicit verum circa principia est intellectus, in quantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur est scientia. Distinguitur autem a scientia communiter sumpta propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum» *(Étic.*, VI, 5; n.º 1183).

Finalmente, el sabio es capaz de *ordenar* porque conoce las causas primeras. Tal es la función reguladora de la sabiduría. No se trata de su esencia sino de una de sus propiedades, quizá la primera de ellas, puesto que santo Tomás la eleva a la altura de una especie de principio, incesantemente repetido por él: *sapientis est ordinare.*

Sin embargo, esto mismo obliga a plantear de nuevo el problema. ¿Por qué lo propio del sabio es ordenar? Porque el sabio conoce las causas. No hay otra respuesta. «Sapientia considerat altissimas causas; unde convenienter iudicat et ordinat de omnibus, quia iudicium perfectum et universale haberi non potest nisi per resolutionem ad primas causas» (ST I-II, 57, 2).

El vínculo es por lo demás bastante claro en lo que respecta a la ordenación de la conducta. Puesto que de entre todas las causas la principal es la causa final o el fin. Ahora bien, sólo quien conoce el fin último del universo y del hombre es capaz de dirigir los actos humanos. Esta afirmación no es quizá tan clara en lo que respecta a la actividad especulativa del hombre, es decir, a las ciencias. Y, sin embargo, la sabiduría es, según santo Tomás, como la cabeza, la cúspide de todas las ciencias particulares, a las que dirige y juzga:

«Sapientia non est qualitercumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum ac divinarum, ac si ea habeat rationem capitis inter omnes scientias. Sicut enim per sensus qui sunt in capite diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias dum ab ea omnes aliae principia supponunt» (*Étic.*, VI, 6; n.° 1184).

No significa esto que la sabiduría se inmiscuya *en* la investigación científica. Si lo hiciera, se rebajaría, por así decir, y perdería por esto mismo su carácter de sabiduría. «Dirige» la actividad científica por la sencilla razón de que, como dice santo Tomás, establece los principios que todas las ciencias suponen. Pongamos por ejemplo el principio de contradicción.

Toda ciencia lo utiliza, pero ninguna se entrega a su reflexión; únicamente la filosofía lo tiene por objeto, lo explica, juzga y defiende.

Debemos extendernos más ampliamente sobre este punto. La sabiduría juzga las ciencias, no sólo en cuanto a sus principios, sino también en cuanto a sus conclusiones, «de conclusionibus scientiarum diiudicans», porque su certeza es superior. En caso de que una conclusión científica contradiga una verdad filosófica, la filosofía la declara falsa. Así ocurre, por ejemplo, cuando, en nombre de «la ciencia», se niega la existencia del alma o la existencia de Dios. Al filósofo incumbe demostrar que la naturaleza misma de las ciencias experimentales, su punto de vista y su método, no les permiten emitir juicios de esta índole.

La función del juicio es de sentido único, a nuestro modo de ver. La filosofía puede declarar falsa una conclusión científica que contradiga una de sus propias verdades, pero no está capacitada para declarar verdadera una conclusión científica que no contradiga su propia verdad. Para la filosofía, una tal conclusión es sencillamente posible. A este respecto, no puede decir nada más.

III

RAMIFICACIONES DE LA SABIDURÍA

No hemos deducido aún todas las consecuencias implicadas en el principio *sapientis est ordinare*. Ofrece además la posibilidad de un esquema general de la actividad filosófica según los dominios en que entra en juego la ordenación. He aquí el susodicho esquema, tal como está registrado en las primeras páginas del comentario de santo Tomás a la *Ética*.

Hay cuatro clases de orden: un orden en las cosas que la razón no crea sino que se limita a conocer; un orden que la razón establece en su propia actividad; un orden que establece en los actos de la voluntad; y un orden que la razón establece en las cosas. Por esto, la filosofía se divide en cuatro partes principales. El primer orden constituye el objeto de la *filosofía natural*, el segundo el de la *filosofía racional*, el tercero el de la *filosofía moral*, y el cuarto el de las *técnicas*.

«Sicut dicit Philosophus in principio *Metaphysicae*, sapientis est ordinare. Cuius ratio est quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. (...) Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius est ordo quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos ad invicem, et signa conceptum quae sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.»

«Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio facit in proprio actu pertinet ad rationalem philosophiam, cuius est considerare ordinem partium orationis ad invicem, et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas» (*Étic.*, I, 1; n.º 1 y 2).

Este texto exige algunas aclaraciones. En primer lugar, la

expresión *filosofía natural* debe ser entendida, no en su sentido estricto (filosofía de la naturaleza o física), sino en un sentido más amplio ya que engloba la metafísica y quizá la matemática, a la que no se alude. En segundo lugar, la *filosofía racional* no es otra cosa que la lógica, por lo que esta última forma parte integrante de la filosofía. Finalmente, las *artes mecánicas* están a su vez integradas en la filosofía, hecho que no debe sorprendernos demasiado, habida cuenta de que la sabiduría implica una serie de grados y que un arquitecto es un sabio si lo comparamos con un obrero manual.

Pero el texto citado plantea un problema muy delicado, embrollado además a causa del vocabulario utilizado: ¿engloba la sabiduría el arte y la prudencia como engloba la inteligencia y la ciencia? Parece que la respuesta deba ser afirmativa, ya que abarca las artes mecánicas y la moral. No obstante, este argumento no es válido: la filosofía moral no se identifica con la prudencia, ni las artes mecánicas con el arte. No cabe duda en lo que respecta a la moral. Ésta ofrece una serie de *reglas generales* con miras a la acción, válidas para todo hombre, fundadas en la consideración del fin último del hombre. La moral es *especulativo-práctica*, como se dice en el argot de las escuelas. La prudencia, en cambio, es *práctico-práctica*, es decir, emite su juicio para cada acción determinada que debe realizar *hic et nunc*, aquí y ahora, un individuo concreto en unas circunstancias concretas. Puede darse el caso de que un hombre sea un moralista eminente y, sin embargo, dude profundamente ante una decisión que debe adoptar.

A nuestro juicio, otro tanto cabe decir de las artes mecánicas. Están al mismo nivel que la moral, y es necesario distinguirlas del *habitus* de arte que conservaría la misma relación que la prudencia. En efecto, las artes mecánicas están integradas en la sabiduría (en su plano, podríamos decir), por la sencilla razón de que no descienden hasta el último detalle de la fabricación de un objeto concreto. Dictaminan una serie de

reglas generales para la fabricación de un tipo o de una clase de objetos, reglas fundadas en la consideración de la finalidad que se pretende. El arte, en cambio, como *habitus* que es, consiste en una *habilidad* inmediatamente aplicable a la fabricación de cualquier objeto concreto. La diferencia sería idéntica a la que media entre el ingeniero y el artesano, y entre el arquitecto y el obrero manual. El arquitecto elabora ciertamente los planos de una casa, pero éstos son de índole general ya que pueden llevarse a cabo de infinitas maneras. Tal vez el arquitecto no sea capaz de edificar un muro correctamente. Edificar un muro «es realmente un arte», se dice a menudo. La frase es justa, pero no tiene el mismo sentido que tenía antes.

Dicho esto, debemos añadir que, por ser analógica la noción de sabiduría, nada impide aplicarla a la prudencia y al arte. No es costumbre referirse con ella al arte, pero no ocurre lo mismo tocante a la prudencia, ya que el lenguaje corriente llama sabio al hombre prudente, es decir, al hombre que sabe comportarse adecuadamente en la vida.

Santo Tomás no se opondría a este uso, porque al mencionar los diferentes niveles de la sabiduría cita en primer lugar (en el grado ínfimo) al artesano que edifica una casa, después al arquitecto que elabora los planos, en tercer lugar al hombre prudente que ordena los actos humanos a su fin propio, en cuarto lugar al metafísico que contempla a Dios, causa suprema del universo, y, finalmente, al teólogo que conoce a Dios, no sólo por medio de las criaturas, sino también por medio de la revelación que él mismo nos hace de sus misterios.

«Cum enim sapientis sit ordinare et iudicare, iudicium autem per altiorem causam de inferioribus habetur, ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis: ut in genere aedificii artifex qui disponit formam domus dicitur sapiens; et architecton respectu inferiorem artificium qui dolant ligna vel parant lapides; unde dicitur 1 Cor 3: *ut sapiens architector fundamentum posui*. Et rursus in genere

totius humanae vitae prudens sapiens dicitur inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Unde dicitur Prov 10: *sapientia est viro prudentia.* Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. Unde sapientia dicitur esse divinorum cognitio. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa: quia, non solum quantum ad illud quod per creaturas est cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur Rom 1: *quod notum est Dei, manifestum est illis)* sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso et per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia» (ST, I, 1, 6).

Esta clasificación de los grados de la sabiduría no es seguramente completa, pero la creemos suficiente para nuestro propósito que consistía en mostrar que el arte y la prudencia, *habitus* práctico-prácticos y no teóricos, pueden ser legítimamente integrados en la sabiduría, aunque ésta sea eminentemente teórica.

CAPÍTULO TERCERO

LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA

I

CIENCIA Y SABIDURÍA

La sabiduría es de un orden diferente al de las ciencias. Implica, sin embargo, una parte tan considerable de ciencia, que puede ser presentada como tal. Según algunos textos, deberían incluso invertirse los términos; en vez de afirmar que la sabiduría es ciencia, debe decirse que una ciencia particular, superior a las demás, es sabiduría. Estos conceptos están vertidos en dos lugares principales.

En primer lugar, en la definición de metafísica. El razonamiento de Aristóteles procede de este modo: muestra primero que la metafísica es la ciencia de todas las cosas mediante el recurso a sus causas absolutamente primeras; dice después que esta ciencia recibe ordinariamente el nombre de sabiduría. Santo Tomás resume así este argumento: «Ex omnibus praedictis apparet quod in eamdem scientiam cadit nomen sapientiae, scilicet in illam scientiam quae est theorica, id est speculativa, primorum principiorum et causarum» (*Meta.*, I, 2, n.° 51).

En segundo lugar, en la definición de teología. Santo Tomás dice primero que la teología es la ciencia de Dios fundada en la revelación: *Utrum doctrina sacra sit scientia* (ST, I, 1, 2), y añade después que esta ciencia es la sabiduría suprema: *Utrum haec doctrina sit sapientia* (ST, I, 1, 6).

Este hecho es fácilmente comprensible si nos atenemos a la noción general de ciencia. Según Aristóteles, la ciencia, en cualquiera de sus ramas, consiste en el conocimiento por las causas. La sabiduría en cuanto ciencia es una explicación por

las causas primeras, hecho éste que la distingue de las ciencias particulares que son, a su vez, una explicación por las causas segundas:

«Scientia est conclusionis ex causis inferioribus. Sapientia vero considerat causas primas; unde dicitur caput scientiarum» *(Meta.,* I, 1; n.° 34). «Sapientia est quaedam scientia, in quantum habet id quod est commune omnibus scientiis, ut scilicet ex principiis conclusiones demonstret. Sed quia habet aliquid proprium supra alias scientias, in quantum scilicet de omnibus iudicat, et non solum quantum ad conclusiones, sed etiam quantum ad prima principia, ideo habet rationem perfectioris virtutis quam scientia» (ST, I-II, 57, 2 ad 1).

Así pues, aun cuando haya oposición entre la sabiduría y las ciencias, no la hay entre las nociones de sabiduría y de ciencia. Santo Tomás añade a este respecto y de un modo más extenso lo siguiente:

«Sapientia non dividitur contra scientiam sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est autem sapientia, ut dicit Philosophus in *VI Ethicorum,* caput omnium scientiarum, regulans omnes alias in quantum de altissimis principiis est, propter quod etiam dea scientiarum dicitur in principio *Metaphysicae,* et multo magis quae non solum de altissimis, sed ex altissimis est. Sapientis autem est ordinare, et ideo ista scientia altissima, quae omnes alias regulat et ordinat, sapientia dicitur, sicut in artibus mechanicis sapientes dicimus illos qui alios regulant, ut architectores; scientiae vero nomen aliis inferioribus relinquitur. Et secundum hoc, scientia contra sapientiam dividitur sicut proprium contra definitionem» *(Trin.,* 2, 2 ad 1).

Para el tema que nos ocupa, este texto es importante y suficientemente claro. Entraña, sin embargo, ciertas dificultades relativas al vocabulario. La sabiduría se distingue de la ciencia, no porque se oponga a ella, sino porque es algo más y mucho mejor que una ciencia, en el sentido corriente de esta última

palabra. La sabiduría es la cabeza, o la reina, o incluso la diosa de las ciencias, como decía Aristóteles. Podemos, pues, designarla perfectamente con el nombre de ciencia, en cuyo caso, para evitar cualquier equívoco, se añadirá que es la ciencia por excelencia, o la ciencia reguladora de todas las demás, o la ciencia suprema, *altissima scientia*. Lo que aquí se afirma es verdad tocante a la filosofía que trata de los principios supremos, *de altissimis principiis*. Pero todavía es más verdad tocante a la teología, que no sólo trata de los principios supremos, *de altissimis*, sino que procede de esos mismos principios, *ex altissimis*, ya que está fundada en la revelación.

Podemos, sin embargo, atenernos simplemente al nombre de sabiduría, y dejar el de ciencia a las ciencias que le son inferiores. En este caso, la ciencia se distingue de la sabiduría como una propiedad se distingue de la esencia expresada por la definición, *sicut proprium contra definitionem*. Las propiedades de una cosa no forman parte integrante de su esencia y no pertenecen a su definición. Fluyen, eso sí, de la esencia y mantienen con ella un vínculo de dependencia necesaria. En consecuencia diremos que, así como las propiedades fluyen de la esencia, así también las ciencias fluyen de la sabiduría. Es otro modo de repetir que la sabiduría es la cabeza de todas las ciencias.

Diremos, pues, en definitiva, que la sabiduría es y no es una ciencia. No lo es, porque no es una ciencia de la misma índole que las demás. Lo es, y del modo más eminente, porque es una ciencia superior a las demás.

II

CIENCIA PRÁCTICA

Que la filosofía sea una ciencia, no significa que sea una ciencia *única*. Al contrario, considerada globalmente, es un

conjunto de ciencias. Debemos estudiar, pues, siquiera sumariamente, la clasificación aristotélica de las ciencias filosóficas.

Se opera una primera división entre las ciencias teóricas y las ciencias prácticas. Como hemos visto anteriormente, esta división se establece a partir del *fin* perseguido. Las ciencias teóricas (o teoréticas, o especulativas) tienen por finalidad la ciencia misma, el conocimiento, la contemplación de la verdad. Las ciencias prácticas (o, más exactamente, operativas) tienen por finalidad la acción, ordenan la verdad contemplada a la actividad.

«Theorica, id est speculativa scientia differt a practica secundum finem. Nam finis speculativae est veritas: hoc enim est quod intendit, scilicet veritatis cognitionem. Sed finis practicae est opus, quia etsi practici, hoc est operativi, intendant cognoscere veritatem, quomodo se habeat in aliquibus rebus, non tamen quaerunt eam tanquam ultimum finem. Non considerant causam veritatis secundum se et propter se, sed ordinando ad finem operationis, sive applicando ad aliquod determinatum particulare et ad aliquod determinatum tempus» (*Meta.*, II, 2; n.° 290).

Hablemos primero de las ciencias prácticas. Se dividen de acuerdo con las dos clases de actividad propias del hombre: el *obrar* y el *hacer*. La primera es la actividad *inmanente*, la que permanece en el sujeto que la ejerce, como querer o comprender. La segunda es la actividad *transitiva*, la que trasciende al exterior y modifica una materia que está fuera del hombre, como cortar o quemar. Las ciencias que regulan el primer tipo de actividad se llaman en latín *scientiae activae*, y las que regulan el segundo tipo *scientiae factivae;* en nuestro idioma, podríamos bautizarlas con los nombres respectivos de ciencias de la acción y ciencias de la fabricación, o mejor aún, ciencias del obrar y ciencias del hacer. Su nombre griego es, respectivamente, la *ética* y la *poiética*. Éstas son las dos divisiones principales de la sabiduría, de acuerdo con las palabras de santo Tomás al comienzo de su comentario a la *Ética,* ya que

las ciencias del obrar son la filosofía moral, y las ciencias del hacer las artes mecánicas, o sea, las técnicas. He aquí un texto donde se indica perfectamente esta división:

«Differunt enim agere et facere: nam agere est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut eligere, intelligere et huiusmodi; unde scientiae activae dicuntur scientiae morales. Facere autem est secundum operationem quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere et huiusmodi; unde scientiae factivae dicuntur artes mechanicae» *(Meta.*, VI, 1, n.º 1152; cf. XI, 7, n.º 2253).

A este respecto, debemos formular algunas observaciones. Tocante a la moral, no hay ninguna dificultad: todo el mundo admite que es una parte de la filosofía. Las técnicas, en cambio, hace mucho tiempo que se emanciparon de la filosofía y sería inútil integrarlas en ella. Pero incumbe a la filosofía la consideración general del arte y de la actividad técnica, ya que ninguna técnica reflexiona sobre sí misma por estar enteramente dedicada a la fabricación de un objeto cualquiera. Esta parte de la filosofía, que podríamos llamar filosofía del trabajo, jamás ha sido seriamente estudiada por la Escuela tomista, hecho éste muy grave, dada la importancia actual de la técnica.

Debemos advertir además que la anterior clasificación no menciona en absoluto las *artes liberales*, que constituyen un puente entre las ciencias teóricas y las técnicas. Tienen, en efecto, como objetivo próximo, la construcción de una obra, y, como objetivo último, la satisfacción del espíritu, ya que la obra misma está ordenada al conocimiento. Añadamos, pues, a nuestros considerandos este sucinto pasaje de santo Tomás: «Illae solae artes liberales dicuntur quae ad sciendum ordinantur; illae vero quae ordinantur ad aliquam utilitatem per actionem habendam, dicuntur artes mechanicae sive serviles» *(Meta.*, I, 3; n.º 59).

Volvamos a las ciencias teóricas. Corresponden a la «filosofía natural» del comentario a la *Ética*. Pero las indicaciones que nos presta dicho comentario son de índole muy general, a pesar de tratarse de la parte principal de la filosofía.

Las ciencias teóricas se clasifican de acuerdo con el mayor o menor desprendimiento de su objeto de la materia sensible. Ahora bien, existen tres grados de abstracción que originan respectivamente tres ciencias: la física, la matemática y la metafísica. Santo Tomás desarrolla esta doctrina en dos pasajes del comentario a la *Metafísica* (VI, 1, y XI, 7), y también en el comentario al *De Trinitate* de Boecio (5). He aquí dos textos que la resumen.

«Sciendum est quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt. Quaedam vero sunt quae, licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitione materia sensibilis non cadit. Et haec differunt ad invicem sicut curvum et simum. Nam simum est in materia sensibili, et necesse est quod in eius definitione cadat materia sensibilis: est enim simum nasus curvus; et talia sunt omnia naturalia, ut homo, lapis. Curvum vero, licet esse non possit nisi in materia sensibili, tamen in definitione eius materia sensibilis non cadit; et talia sunt omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae. Quaedam vero sunt quae non dependent a materia, nec secundum esse, nec secundum rationem; vel quia nunquam sunt in materia, ut Deus et aliae substantiae separatae, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens. De huiusmodi igitur est metaphysica. De his vero quae dependent a materia sensibili secundum esse sed non secundum rationem, est ma-

thematica. De his vero quae dependent a materia non solum secundum esse, sed etiam secundum rationem est naturalis, quae physica dicitur» *(Fís.,* I, 1; n.° 2 y 3).

«Secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculative distinguuntur. Quaedam ergo speculabilium sunt quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt. Et haec distinguuntur, quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis, unde sine materia sensibili intelligi non possunt; ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa. Et de his est physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt quae, quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus. Et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa, et huiusmodi. De quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est transphysica, quia post physicam discenda occurrit nobis quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima in quantum aliae omnes scientiae, ab ea sua principia accipientes, eam consequuntur. Non est autem possibile quod sint aliquas res quae secundum intellectum dependant a materia et non secundum esse, quia intellectus, in quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta» *(Trin.,* 5, 1).

La física tiene por objeto lo que no puede existir ni concebirse sin la materia sensible. Dicho objeto es evidentemente el conjunto de los cuerpos, o la naturaleza. Pero, dado que la característica común a todas las cosas sensibles es el cambio,

se dirá también que el objeto de la física es el ser móvil, *ens mobile*. La matemática tiene por objeto lo que no puede existir sin la materia sensible, pero es susceptible de ser concebido sin ella. En una palabra, su objeto es la cantidad, *ens quantum*. La metafísica tiene por objeto aquello que no sólo puede ser concebido sin la materia, sino también existir sin ella. Es el ser en cuanto tal, o el ser en cuanto ser, *ens in quantum ens*.

Que tales sean las tres partes de la filosofía teórica, no sólo lo da a entender la última frase del segundo texto citado: «non est quartum genus philosophiae praeter praedicta», sino que lo afirma formalmente un pasaje de la *Metafísica*, que santo Tomás transcribe sin ningún comentario: «Tres sunt partes philosophiae theoricae, scilicet mathematica, physica et theologia quae est philosophia prima» *(Meta.,* VI, 1; n.° 1166).

Tal vez sorprenda el hecho de que la lógica no figura en esa clasificación, y sí, en cambio, la matemática.

Tocante a la lógica, debemos admitir como cierto, ya que los textos nos obligan a ello, que santo Tomás la considera parte integrante de la filosofía como sabiduría, pero no de la filosofía como ciencia. El primer punto no ofrece ninguna dificultad y es admitido comúnmente. No cabe decir lo mismo del segundo. Limitémonos a indicar aquí que la lógica no es tanto una ciencia como el instrumento de toda ciencia.

En cuanto a la matemática, no es ya posible actualmente considerarla como una parte de la filosofía. Lo que sí concierne a la filosofía es el estudio de los fundamentos de la matemática, lo que hoy llamaríamos la filosofía matemática o la metamatemática. La existencia de esta última disciplina, que, hoy por hoy, es indiscutible, rinde un testimonio positivo a favor de lo esencial de Aristóteles.

Tocante a la física, cabe hacer sin duda alguna una observación análoga. La física, en la acepción moderna de la palabra, es una ciencia experimental que se ha separado progresivamente de la filosofía y que no puede ya ser integrada en

ella. Por lo demás, Aristóteles entendía por física lo que los escolásticos llaman filosofía de la naturaleza. Respecto de la física moderna, la física antigua es meta-física, si bien no se confunde con la metafísica, en el sentido corriente de la palabra, ya que su objeto es diferente. Es meta-física porque considera la naturaleza en cuanto *ser* móvil, y porque busca sus principios y causas supremas, que escapan al orden experimental. Un indicio seguro de lo que decimos, fácil de comprobar además, radica en el hecho de que las nociones fundamentales que utiliza para comprender la naturaleza son nociones metafísicas: potencia y acto, substancia y accidente, esencia y existencia; y también que, en la búsqueda de las causas eficientes de la naturaleza, no se detiene hasta llegar al primer motor inmóvil. Conviene señalar también, respecto a la física, que tiene por objeto la naturaleza entera: no sólo los cuerpos brutos, sino también los cuerpos vivos y el mismo hombre. Aunque se opere pues la distinción entre la cosmología, que corresponde al tratado de Aristóteles titulado *Física,* donde se estudian los cuerpos brutos, y la psicología, que corresponde a su tratado *Del alma,* donde estudia los seres vivos, no se trata en modo alguno de dos ciencias específicamente diferentes, sino de dos partes de una misma ciencia.

En cuanto a la metafísica en general, no hay mucho que añadir a las indicaciones proporcionadas por santo Tomás. La palabra metafísica no es de Aristóteles, sino de un erudito del siglo I a.C., Andrónico de Rodas, que editó las obras de Aristóteles que pudo recoger. La palabra no es desacertada, y ha pasado ya al acervo clásico, porque la ciencia que designa se aborda normalmente *después* de la física ya que su objeto está *más allá* de lo sensible. Aristóteles la llamaba filosofía primera, porque su objeto principal es Dios. Advirtamos sencillamente, aunque por lo demás resulte evidente, que la teología aristotélica es de índole *natural*, es decir, un conocimiento de Dios por la razón. No se confunde con lo que actualmente

entendemos todos, bajo la influencia del cristianismo, por teología, ciencia ésta de índole *sobrenatural*, o sea, fundada en la fe. La teología natural, designada desafortunadamente desde Leibniz con el nombre de teodicea, es, pues, una parte de la metafísica, algo así como su cúspide o acabamiento. El hecho de que sea a veces objeto de un tratado separado, se debe sencillamente a una mera distribución de las materias en varios capítulos de la metafísica.

Finalmente, sobre la clasificación en general, conviene subrayar que las fronteras entre las tres ciencias no son tan claras como puede parecer a primera vista. En primer lugar, porque, entre la física y la metafísica, hay ciencias intermedias, *scientiae mediae,* dice santo Tomás, como, por ejemplo, la astronomía *(Trin.,* 5, 3 ad 6). Estas ciencias utilizan la matemática, sus nociones, sus procedimientos, para el conocimiento de la naturaleza. La noción de una física-matemática es muy importante a los ojos de la escuela tomista contemporánea, porque permite emplazar la ciencia moderna dentro del esquema aristotélico y, a partir de ahí, comprenderla. Y hasta cabe pensar que si la edad media hubiera, no sólo definido, sino también explotado y actuado esta noción, la filosofía moderna habría seguido otros derroteros, ya que Descartes hubiera resultado inútil.

La física, por otra parte, desemboca directamente en la metafísica, siquiera en dos puntos concretos. En primer lugar, porque busca las causas del ser móvil; se orienta, pues, hacia la causa última, el primer motor inmóvil. Ésta es la razón por la que la prueba de la existencia de Dios a partir del movimiento aparece en dos contextos significativos de Aristóteles: en la *Física* (VIII, 4-6) y en la *Metafísica* (XII, 6-7). Lo que ocurre es que la física se detiene ante el hallazgo de Dios, ya que su objeto no es Dios sino la naturaleza, en tanto que la metafísica considera a Dios en sí mismo y por sí mismo, *secundum se,* y, aunque la expresión sea atrevida, procura comprenderlo:

«De primo motore non agitur in scientia naturali tanquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tanquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem. Ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus; habet tamen ad eas aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor» *(Trin.*, 5, 2 ad 3).

El tratado *Del alma* presenta mayores dificultades, porque el alma es objeto de la física en la medida en que no puede ser definida ni existir sin la materia sensible. Tal es el caso del alma en general, cuya definición es la siguiente: el principio de vida de un cuerpo organizado, y, además, del alma vegetal y del alma animal que no pueden existir independientemente de un cuerpo. Pero todo cambia cuando se trata del hombre, porque se demuestra que su alma es espiritual, o sea, capaz de existir sin el cuerpo. De ello se deduce que el alma humana concierne a la metafísica, ya que ésta considera todo lo que puede existir sin la materia:

«De anima, quaedam speculatur naturalis, quaecumque scilicet non definitur sine materia sensibili. Dicitur enim in secundo *De anima* quod anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis. Anima autem, secundum quod non est actus talis corporis, non pertinet ad considerationem naturalis, si qua anima potest a corpore separari» *(Meta.*, VI, 1; n.º 1159).

Aristóteles, pues, de acuerdo con sus propios principios, hubiera podido consagrar al alma humana un libro de su *Metafísica*, análogo al libro XII, que trata de Dios.

CAPÍTULO CUARTO

LA FILOSOFÍA Y LA FE

Un filósofo cristiano no puede admitir que la filosofía sea la sabiduría más sublime a que pueda aspirar el hombre. La fe le aporta una luz nueva y unas verdades que su razón ni siquiera podía sospechar. El problema estriba, pues, en saber qué relaciones existen en el hombre entre su razón y su fe, o lo que es lo mismo pero de un modo más abstracto, qué relaciones median entre la filosofía y la teología, ya que la teología es, en último término, un esfuerzo del creyente encaminado a comprender lo que cree, cuya divisa ha sido formulada por san Agustín: *crede ut intelligas*[1].

I

NECESIDAD DE LA REVELACIÓN

El primer punto que debemos considerar es la necesidad de la revelación: *Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi* (ST, I, 1, 1).

Se alude aquí a una necesidad moral o condicional, y no a una necesidad metafísica o absoluta, porque Dios ha creado

1. La mejor síntesis a este respecto es indiscutiblemente la encíclica *Aeterni Patris* de LEÓN XIII. Todos los trabajos posteriores se limitan a desarrollar, precisar y justificar sus puntos de vista. Cf., sobre todo, el «Bulletin de la Société française de philosophie», 1931; GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale* (con una bibliografía casi completa sobre el tema); MARITAIN, *De la philosophie chrétienne;* SERTILLANGES, *Le Christianisme et les philosophies.*

libremente el universo y el hombre, y libremente decidió salvar a este último, como, libremente también, le ha revelado, por Jesucristo y por la Iglesia, las verdades necesarias a su salvación. Así pues, en el *supuesto* de que Dios quiera la salvación del hombre según el plan que de hecho ha elegido, la revelación es entonces un elemento necesario de dicho plan, si bien el término más apropiado sería *conveniencia* y no *necesidad*, como dice el mismo santo Tomás: *Quod divina convenienter hominibus credenda proponuntur* (CG, I, 4 y 5).

¿Qué interés encierra esta consideración para el filósofo? Precisamente santo Tomás, al demostrar por qué era conveniente que Dios revelara sus misterios a los hombres, de paso patentiza también los límites y las imperfecciones de la razón. Podríamos decir, jugando un poco con las palabras, que este modo de proceder del santo es una «crítica de la razón pura».

En la revelación cabe distinguir algo así como dos zonas: por una parte, las verdades que superan absolutamente la razón, «quae rationem humanam excedunt», como los misterios de la Santísima Trinidad, de la encarnación y de la redención; y, por otra parte, las verdades que pueden ser descubiertas por la razón, «quae ratione humana investigari possunt», como la existencia de Dios, la creación, la providencia. Ahora bien, convenía que Dios revelara a los hombres estas dos clases de verdad, ya que son necesarias para la salvación.

En cuanto a las primeras, la cosa está clara. No es posible querer un bien, ordenar a él las propias intenciones y actos, sin conocerlo previamente. Ahora bien, el fin último del hombre es la visión beatífica, la visión del mismo Dios tal como es, *sicuti est*, visión que supera toda comprehensión. Pero, ¿y las segundas? Éstas conviene que también sean reveladas porque son igualmente necesarias a la salvación, y porque, sin la revelación, sólo serían conocidas por un reducido número de privilegiados, tras dificultosas investigaciones y no sin múltiples errores:

«Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixione multorum errorum, homini perveniret; a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi» (ST, I, 1, 1; desarrollado en CG, I, 3-5).

¿Aplicaciones de estas ideas? El menos cultivado de los cristianos (una mujer anciana; *vetula,* dice santo Tomás) sabe más cosas de Dios y de los medios de adquirir la vida eterna, que uno cualquiera de los filósofos paganos: «Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem» *(Expositio super Symbolum,* en *Opuscula,* edición Mandonnet, t. IV, p. 340).

Tocante a la felicidad, los más insignes espíritus de la antigüedad sufrieron manifiestamente una extrema estrechez *(angustia* debe entenderse aquí, a nuestro juicio, en su sentido propio, ya que Aristóteles no parece haber dado muestras de ser persona angustiada): «In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur eorum praeclara ingenia, a quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortalis existente» (CG, III, 48, fin).

En lo referente a la noción de creación, la primera palabra de la Biblia, los filósofos llegaron a ella tras ímprobos y lentos esfuerzos *(pedetentim,* paso a paso): «Antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitione veritatis» (ST, I, 44, 2).

II

AUTONOMÍA DE LA FILOSOFÍA

Tras de haber establecido que la revelación es acogida por la fe, y que la teología es el desarrollo de esta última, debemos examinar ahora qué relaciones mantienen entre sí la filosofía y la teología.

En primer lugar, está claro que se trata de dos disciplinas diferentes. Son «géneros diferentes», dice santo Tomás, por razón de su luz y de sus principios respectivos: la teología tiene por luz la fe y por principios las verdades reveladas; la filosofía, en cambio, tiene por luz la razón y por principios las verdades evidentes (ST, I, 1 ad 2, y I, 1, 2).

De ahí se deduce que la filosofía es autónoma y libre en su orden propio. Si la fe se inmiscuyera *en* su trabajo, dejaría simplemente de existir, porque se transformaría en teología. En este sentido, puede afirmarse con razón que el concepto de filosofía cristiana es contradictorio.

Por otra parte, nada impide que la teología se sirva de la filosofía para llevar a cabo su cometido propio: comprender en la medida de lo posible las verdades reveladas. Propiamente hablando, no tiene necesidad de ella, por lo que resultaría falsa la afirmación de que la teología utiliza por necesidad la filosofía. Lo hace en la medida en que lo juzga conveniente. En este caso, es claro que no se esclaviza en modo alguno a la filosofía sino que, al contrario, la filosofía está a su servicio:

«Haec scientia [scilicet doctrina sacra] accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tanquam a superioribus, sed utitur eis

tanquam inferioribus et ancillis, sicut architectonicae utuntur subministrantibus, ut civis militari. Et hoc ipsum, quod sic utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui, ex his quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem quae in hac scientia traduntur» (ST, I, 1, 5 ad 2).

Estas palabras nos inducen a comentar la fórmula clásica: *philosophia ancilla theologiae*. No es de santo Tomás, pero traduce perfectamente su pensamiento, a condición de entenderla correctamente. No significa que la filosofía esté por naturaleza ordenada a la teología ni que su finalidad sea servirla. Como ya hemos visto, la filosofía tiene su objetivo propio: explicar racionalmente el universo a partir de sus causas últimas. La fórmula dice simplemente que la teología puede usar de la filosofía como le parezca bien. Eso sí: cuando se sirve de la filosofía, ésta realmente le sirve. La filosofía es, pues, sierva de la teología en la medida en que ésta la utiliza.

III

LA FILOSOFÍA CRISTIANA

La fe es un modo de conocimiento inferior a la ciencia, porque es oscura. Pero le es infinitamente superior a causa de su certeza, ya que se funda en la palabra de Dios. En consecuencia, la teología está capacitada para *juzgar* las conclusiones de la filosofía. Las juzga negativamente, en el sentido de que declara falsas y condena aquellas que contradicen la verdad revelada. «Non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum iudicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnatur ut falsum» (ST, I, 1, 6 ad 2).

Es lo que se llama *regla negativa* de la fe, regla cuya finali-

dad no es otra que la de ser, si se quiere, la garantía del filósofo. Semejante función supone evidentemente la imposibilidad de que exista alguna oposición entre una verdad revelada y una verdad demostrada. Pero esta afirmación es evidente por dos razones. Primera, porque la verdad es una: no puede haber contradicción entre dos verdades (sobre la misma cosa, en un mismo momento y desde el mismo punto de vista). Segunda, porque la razón y la fe proceden ambas de Dios (CG, I, 7). Así pues, en caso de que una tesis filosófica contradiga un dogma revelado, la teología, o más exactamente la Iglesia, guardián del depósito revelado, la declara simplemente falsa. No enseña filosofía, no se inmiscuye en las controversias, sino que deja al filósofo el cuidado de investigar en qué punto se ha equivocado a fin de corregir su falso razonamiento.

Este «juicio» no limita en absoluto la libertad de la filosofía, no pone cortapisas a la «libertad de pensamiento», como se dice hoy, sino únicamente al peligro de equivocación que la filosofía entraña. Esta restricción, por otra parte, es beneficiosa para el filósofo ya que éste, por definición, o por vocación, ama y busca la verdad por encima de todo. Este punto fue puesto admirablemente de relieve por León XIII en la encíclica *Aeterni Patris:*

«Pero en las otras doctrinas, que la humana inteligencia puede percibir naturalmente, es muy justo que la filosofía use de su método, de sus principios y argumentos; mas no de tal modo que parezca querer sustraerse a la divina autoridad. Aún más; como quiera que las cosas conocidas por revelación gozan de una verdad indiscutible, y como las que se oponen a la fe pugnan también con la recta razón, debe tener presente el filósofo católico que violará a la vez los derechos de la fe y de la razón, si abrazare algún principio que entendiera oponerse a la doctrina revelada»[2].

---

2. P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Acción católica, Madrid [5]1962, I, p. 916 s.

Podemos, pues, denominar cristiana una filosofía, primeramente en el sentido de que acepta la sumisión a la regla negativa de la fe, es decir, que no sostiene nada que contradiga una verdad revelada. Pero no es éste el único sentido, ya que la fe desempeña una función positiva en su relación con la filosofía, le aporta algo. Las dificultades surgen tan pronto como se plantea el problema de cómo la intervención de la fe respeta la autonomía de la razón.

A decir verdad, la dificultad no es grande si nos atenemos a la ayuda *subjetiva* de la fe a la razón. La razón, en efecto, funciona idénticamente tanto en un cristiano como en un pagano. La diferencia estriba en que, en un cristiano, la fe purifica, rectifica, sutiliza y consigue, por así decir, que la razón se recupere. Escuchemos de nuevo a León XIII:

«Por ello, quienes unen el amor a la filosofía con la sumisión a la fe cristiana, son los mejores filósofos; porque el esplendor de las divinas verdades, al penetrar en el alma, auxilia a la misma inteligencia, a la cual no quita nada de su dignidad, sino que le añade muchísima nobleza, agudeza y firmeza»[3].

Santo Tomás habla de tres beneficios de esta índole. El espíritu humano aprende a desear lo que supera la razón y el estado de la vida presente; se guarda de la presunción, madre del error; y se halla ya desde ahora colmado de un gozo inmenso, «gaudium vehemens», en el conocimiento, incluso oscuro, de Dios (CG, I, 5). La fe preserva a la razón de esa perversión llamada *racionalismo*. Y añadiríamos gustosos que la preserva también de la perversión contraria, el *irracionalismo*, floreciente actualmente bajo los nombres de fenomenología y de existencialismo, ya que la fe comunica al filósofo cristiano, junto con un gran interés por los problemas metafísicos, cierta confianza en su razón y cierta audacia intelectual para resolverlos. No debe, pues, sorprendernos excesivamente el hecho de que las

---

3. P. GALINDO, o.c., I, p. 917.

escuelas católicas sean casi las únicas en todo el mundo que aborden el estudio de la metafísica.

En pocas palabras, y un tanto paradójicamente, podríamos decir que el filósofo cristiano, lejos de abdicar su razón ante su fe, recibe de su fe su razón.

Pero la fe no sólo aporta al filósofo ayuda subjetiva, sino que le aporta también, y sobre todo, determinado número de verdades, un dato *objetivo*. Hemos distinguido ya anteriormente, en el contenido de la revelación, dos clases de verdades: las que superan absolutamente la razón, y las que ésta alcanza y puede demostrar. Santo Tomás llama a las primeras *artículos de la fe*, y a las segundas *preámbulos de la fe* (ST, I, 2, 2 ad 1). Son las segundas las que interesan evidentemente al filósofo.

Tal vez convenga comentar primero la expresión «preámbulos de la fe». Santo Tomás la entiende en el sentido antes indicado. Se trata de verdades reveladas, que todo cristiano debe profesar, pero que la filosofía puede demostrar. Nos engañaríamos si creyéramos que se trata de verdades que deben ser demostradas *antes* y *para* que sea posible un acto de fe. En caso de ignorar su demostración filosófica o de no comprenderla, el sujeto presta igualmente su adhesión fundado en la autoridad de Dios. Tal es el caso de la totalidad de los niños y de la inmensa mayoría de los adultos. Pero, si se comprende su demostración, la fe cede el paso a la ciencia, porque no es factible *creer y saber* (la misma cosa, al mismo tiempo y en el mismo aspecto).

En lo que respecta particularmente al problema de Dios, el cristiano está en una situación un tanto sorprendente a primera vista. Debe *creer*, porque san Pablo afirma (Rom 1, 19-22) y la Iglesia enseña (Vaticano I; Dz 1785 y 1806) que Dios puede ser conocido con certeza *sin la fe*, mediante las solas luces de la razón natural. Cree, pues, en la posibilidad de una prueba racional de la existencia de Dios. Este dogma, sin embargo, puede ser verificado históricamente. Es un hecho que los más

insignes pensadores de la antigüedad llegaron muy cerca de la verdad: Platón con su idea del bien de la que todo participa (aunque no la llamara Dios), y Aristóteles con su teoría del primer motor móvil, fuente de todo movimiento en el universo (lo llamó Dios, aunque no lo declarara creador). Dicho dogma puede ser verificado también experimentalmente en cualquier momento por todo hombre, con tal de estar lo suficientemente cultivado para comprender las cinco vías de santo Tomás.

El problema de la filosofía cristiana surge en esa zona en que la razón y la fe se encuentran, zona que comprende la mayor parte de las verdades relativas a Dios, a su existencia y naturaleza, a la creación, al hombre, a su alma, a su razón, a su libertad, a la dignidad de su persona y a su fin último. El pensador cristiano intenta demostrar estas verdades que, por otra parte, cree firmemente. ¿Está, pues, su razón en dependencia de su fe? Sí, ciertamente. En tal caso, ¿es su labor la de un teólogo? Éste es el punto neurálgico. La respuesta es ahora negativa. El pensador cristiano es filósofo porque su fe no se inmiscuye *en* su trabajo. Intenta ofrecer una demostración auténtica de las verdades que cree; una demostración auténtica, es decir, racional, rigurosa, capaz de convencer a todo espíritu que la comprenda. ¿Cómo conciliar, pues, la autonomía de la razón con su sumisión a la fe? Respondamos sencillamente que la fe *guía* la razón, desempeña el papel de estrella guiadora. Volvamos una vez más a la encíclica *Aeterni Patris:*

«Por ello el hombre, si fuera cuerdo, no culparía a la fe como enemiga de la razón y de las verdades naturales, antes bien debería dar dignas gracias a Dios, y alegrarse vehementemente de que, entre las muchas causas de la ignorancia y en medio de las olas de los errores, le haya iluminado aquella fe santísima, que como una estrella amiga le muestra seguro el puerto de la verdad, sin ningún temor a errar»[4].

4. P. GALINDO, ibid.

Sidus amicum, stella rectrix, la metáfora es excelente. ¿Qué hace la estrella polar en la tarea de gobernar un barco en alta mar? Estrictamente hablando: nada. Es el piloto el que dirige su navío; la estrella se limita a brillar en el cielo. Pero, sin ella, el piloto estaría casi enteramente perdido, no podría dirigirse a donde quiere. Bajo el signo de la estrella, en cambio, puede trazar su ruta.

Tal es el cometido de la fe en relación con el filósofo. Le indica algunas verdades, las más importantes, y él, por su parte, procura demostrarlas recurriendo a los métodos que le son propios. Su trabajo es racional de un cabo a otro. El ser buen filósofo lo debe a su propio esfuerzo, a Dios y a sus semejantes.

Esta posición no es fácil. El hecho de que sea compleja no ofrece ninguna dificultad especial, ya que la vida psicológica del hombre es siempre sumamente complicada. La auténtica dificultad consiste en que el filósofo cristiano, arguyen sus adversarios, sabe por adelantado adónde va; aborda, pues, los problemas filosóficos con un *prejuicio* metido en su espíritu, y no *busca* realmente la verdad. Cuando santo Tomás se pregunta, por ejemplo, si Dios existe, *Utrum Deus sit* (ST, I, 2, 3), no hace más que pura retórica; no se plantea realmente el problema porque sabe de antemano la respuesta.

Intentemos resolver esta dificultad. ¿Es la fe un prejuicio? Sí. No temamos afirmarlo, porque nadie aborda un problema sin tener algún prejuicio, es decir, sin haberse forjado alguna idea de lo que va a probar. El hombre es un animal social, la educación recibida lo ha marcado para toda su vida, y su medio ambiente y sus lecturas han ejercido una honda influencia en su mentalidad. Querer purgar el espíritu de todo prejuicio antes de empezar a filosofar, como pretendía Descartes mediante su duda metódica, es sencillamente perder el tiempo. Ni Descartes ni nadie lo ha logrado jamás; para ello sería necesario vivir y pensar solo, lo que evidentemente es imposible. El peor prejuicio es creer que se está libre de prejuicios, ya que

siempre existen; además, un prejuicio no es nocivo para la vida del espíritu a menos que sea inconsciente e inconfesado. Ahora bien, un filósofo cristiano, aun lleno de prejuicios, es perfectamente consciente de ellos y los admite públicamente.

¿Diremos, pues, que un filósofo cristiano no busca la verdad? En cierto sentido, está claro que no la busca. Pero la ama, tanto o más que nadie, porque amar una cosa no es sólo buscarla cuando no se posee, sino también tenerla, retenerla y defenderla cuando se posee. Pero, en otro sentido, cabe la afirmación de que el filósofo cristiano la busca como los demás. Aun cuando la posea por la fe, la busca de hecho con su razón hasta lograr demostrarla. Entonces la posee de nuevo. Por esto, los problemas que se plantea como filósofo son sinceros y reales.

Dicho esto, creemos poder concluir con razón que una filosofía cristiana es una *auténtica filosofía,* obra de la razón como otra cualquiera, pero teniendo más posibilidades que las demás de ser asimismo una *filosofía verdadera.*

CAPÍTULO QUINTO

LA FILOSOFÍA Y LA RAZÓN

Debemos, finalmente, precisar y justificar la aserción que desde el principio hemos dado por evidente, a saber, que la filosofía es obra de la razón. Proyectaremos así alguna luz sobre el *método* filosófico.

Una de las primeras dificultades que se plantean a este respecto radica en el hecho de que el vocablo razón puede revestir sentidos muy diferentes. Los clasificaremos desde el más amplio al más estricto. Otra de las dificultades consiste en que, en cada etapa, la posición justa está a medio camino entre dos errores contrarios, errores que gozan de la ventaja de la simplicidad.

I

LA LUZ NATURAL

Cuando se opone la razón a la fe, con el fin de establecer una distinción entre la filosofía y la teología, el término razón es tomado en un sentido muy amplio. Designa el conjunto de funciones de índole cognoscitiva naturales al hombre. En este sentido amplio, la razón engloba, además de la razón propiamente dicha que es la facultad de razonar, la inteligencia como facultad de concebir y de juzgar, e incluso la conciencia, los sentidos y la memoria, canales éstos por donde nos llega la experiencia y que constituyen las funciones sensibles.

Hay *racionalismo,* en el sentido religioso de la palabra, cuando se da la pretensión de que la razón así entendida es la única luz del hombre. Se niega con ello que la fe sea un modo de conocimiento legítimo y superior a la razón, o, lo que es lo mismo, se erige a la razón como juez supremo de la verdad. Ciertamente la fe es inferior a la razón en *claridad*. El error nace tan pronto como se pretende negar que la fe es infinitamente superior a la razón en *certeza* y en *penetración*.

El error contrario es el *fideísmo*. Consiste éste en sostener que las verdades metafísicas sólo pueden conocerse por la fe: Dios, sobre todo, pero también la naturaleza humana, el alma, la libertad. La razón se encuentra así relegada a su ámbito científico, y la filosofía suprimida en provecho de la teología. Se trata de un regalo emponzoñado que la teología cristiana rechaza enérgicamente. El cristianismo, en efecto, reivindica para el hombre la dignidad de criatura racional, capaz de conocer a su creador. Por lo demás, una simple ojeada a la historia de la filosofía bastaría para transformar ese desprecio a la razón en humildad, cosa ésta que es muy diferente.

En este sentido, referir la filosofía a la razón equivale a afirmar sencillamente que la filosofía no se funda en la fe y que puede desarrollarse a partir de los solos recursos de las facultades naturales del hombre. Quizá la expresión *luz natural,* tan familiar a los teólogos y a los filósofos de la época clásica, designe mejor el estatuto de la filosofía.

II

LA RAZÓN Y LA EXPERIENCIA

Cuando se opone la razón a la experiencia, el término razón es tomado en un sentido más estricto. Designa las funciones intelectuales, inteligencia y razón propiamente dicha. Y así debe

ser, porque la inteligencia y la razón no son dos facultades realmente diferentes. La razón es la inteligencia en cuanto *discurre*, es decir, en cuanto pasa de una verdad a otra. La experiencia es, en cambio, de orden sensible, importando poco que sea externa (los sentidos) o interna (la conciencia).

Cuando decimos que la filosofía es obra de la razón, debemos evitar el error de creer que sea obra de una razón *pura*, sin contacto con la experiencia. Pero, al mismo tiempo que se reconoce su lugar a la experiencia, es necesario afirmar que la filosofía no se limita a registrar unos hechos, sino que busca además comprenderlos. El *racionalismo*, esta vez en el sentido filosófico de la palabra y no en el sentido religioso, consiste en defender que sólo la razón, independientemente de la experiencia, puede constituir una filosofía verdadera. La filosofía se desarrollará, pues, *a priori*. La posición inversa es el *empirismo*, que sostiene que la experiencia es el único medio de alcanzar la verdad. La filosofía, en este caso, debería reducirse a la experiencia y limitarse a describirla.

¿Por qué la filosofía exige un esfuerzo de la razón y no puede contentarse con hacer experiencia? Porque existe en el hombre un deseo *natural* de saber, es decir, de explicar los hechos por sus causas. Es lo que Aristóteles afirma al comienzo de su *Metafísica*, cuyo pensamiento resume así santo Tomás:

«Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur. Unde, propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt; invenientes autem causas quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniantur ad primam causam; et tunc nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus» (CG, III, 25).

Sin duda alguna, puede uno mortificarse mediante una ascesis perseverante, pero si dicha necesidad es natural, jamás podrá ser desarraigada. Ahora bien, que sea natural es algo evidente. Primitivamente, antes de toda cultura, se manifestó

en forma de *asombro (admiratio)* ante los hechos. «Inest homini naturale desiderium cognoscendi causas cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit» (ST, I, 12, 1).

El asombro es la conciencia que se posee de la propia ignorancia, lo que constituye ya un deseo de saber. Es el motor de toda la especulación filosófica. «Ayer como hoy, dice Aristóteles, el asombro indujo a los hombres a filosofar.» El asombro se traduce en forma de *porqués* que fluyen incesantemente, y el deseo de saber no se satisface hasta que el último porqué recibe una respuesta. Pero, en cada estadio, se da una satisfacción parcial, porque el saber va reemplazando al asombro. Y cuando se conoce la razón de un hecho, la situación se invierte: el ignorante se asombra de que las cosas sean como son; el sabio se asombraría extraordinariamente si las cosas ocurrieran de un modo diferente al normal. Por esto se dice con mucha razón que el sabio no se asombra de nada. No obstante, el mayor peligro que pesa actualmente sobre la vida intelectual es el embotamiento de la facultad de asombro, embotamiento provocado por el ingente cúmulo de conocimientos científicos.

Admitido el hecho de que en el hombre existe un deseo natural de conocer las causas, se plantea ahora el problema de si ese deseo puede ser satisfecho por la experiencia. La respuesta es negativa. «Las sensaciones — dice Aristóteles — nos proporcionan el conocimiento de las cosas singulares, pero no nos dicen el porqué de nada: por ejemplo, por qué el fuego es caliente; a este respecto, sólo nos dicen que es caliente.» La experiencia nos pone en conocimiento de los hechos. Los sentidos nos permiten *verificar que* una cosa es como es, pero no pueden *explicar por qué* es como es. Incumbe a la razón el hallar una explicación y probar que es verdadera.

A decir verdad, las funciones sensibles pueden desembocar perfectamente en una cierta elaboración del conocimiento orientada a la ciencia. Tal es el sentido propio y técnico del tér-

mino experiencia en Aristóteles. Se trata entonces de una experiencia, entendida en el sentido de lo que llamamos «un hombre de experiencia». Consiste en una síntesis de múltiples recuerdos relativos a una misma cosa, síntesis operada por el espíritu gracias a la memoria. Un hombre de experiencia es capaz de descubrir determinadas constantes y formular reglas empíricas de acción. Se acerca, pues, a la ciencia, pero no la alcanza, porque no supera el nivel de los hechos concretos y no conoce las razones de las cosas. Aristóteles dice de los hombres de experiencia lo que decía anteriormente de la sensación: «Los hombres de experiencia conocen perfectamente que una cosa es, pero ignoran el porqué.»

Ahora bien, entre la experiencia y el conocimiento por las causas, existe un grado intermedio de comprehensión. *Comprender*, en efecto, tiene dos sentidos: *concebir* lo que es una cosa, y *explicar* por qué dicha cosa es lo que es. Así pues, antes de explicar, es necesario concebir. Ninguna ciencia estudia uno por uno todos los objetos que caen dentro de su dominio. Hemos visto que las ciencias se clasifican según su grado de abstracción. Lo que nos interesa aquí es que toda ciencia empieza por una abstracción que desprende de algunos casos particulares una «esencia» universal, *el* hombre, por ejemplo, o *el* animal, *la* planta, *la* sensación, etc. En este caso, sin embargo, estamos ante un acto de inteligencia y no de razón, en el sentido estricto de las palabras.

En la filosofía contemporánea, este nivel de comprehensión recibe el nombre de *fenomenología*. El objetivo de la fenomenología consiste en concebir, o lo que es lo mismo, en *definir la esencia* de los hechos registrados por la experiencia, como, por ejemplo, qué es el hombre o qué es la sensación. Se rebasa, pues, el nivel de la experiencia sensible y se alcanza el nivel del conocimiento intelectual. Pero si la filosofía se para ahí, como pretende la fenomenología, se queda a medio camino. Ha dado ciertamente un primer paso, pero todavía debe dar

otro más para completar la comprehensión de los hechos: buscar sus causas, lo que no es ya exactamente inteligencia sino razón, porque se supone el razonamiento.

Si la filosofía es, pues, asunto de la razón, debemos añadir ahora que no lo puede ser de una razón *pura*, o dicho de otro modo, que es inútil levantar un sistema filosófico con todos sus ingredientes de un modo absolutamente *a priori*.

Dos hechos justifican nuestra posición. Primero, que todas nuestras ideas se deducen de lo sensible. Segundo, que sólo los sentidos nos ponen en contacto con lo real. El sesgo de una filosofía depende de la posición adoptada a este respecto.

Si se admite, como Descartes, que el espíritu humano posee ideas innatas, o lo que casi viene a ser lo mismo, que existen conocimientos «puros» (Kant), la filosofía consistiría en desarrollarlos y la experiencia sería inútil. El ejemplo más acabado de filosofía racionalista es indiscutiblemente el sistema de Hegel.

Pero una tesis solidísima, o mejor dicho, un hecho de psicología nos dice que todas nuestras ideas son *abstractas* y que sólo la experiencia sensible puede prestar un contenido a nuestro pensamiento. «Principium nostrae cognitionis est a sensu» (ST, I, 84, 6 *sed contra)*. «Cognitio intellectiva aliquo modo a sensitiva primordium sumit» (ST, I, 85, 3). Santo Tomás afirma incluso que nuestro conocimiento natural (excepción hecha de la fe) crece únicamente en la medida en que es guiado por lo sensible. «Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia» (ST, I, 12, 12).

No significa esto que sólo podamos pensar lo que previamente hayamos sentido. Al contrario, podemos concebir una suma ingente de cosas que no son sensibles, como la justicia o la bondad. Pero sigue siendo verdad que, para lograrlo, debemos partir siempre de la experiencia. No resultaría difícil demostrar que los filósofos que creen prescindir de la experien-

cia, recurren a ella a cada momento: toman de ella las nociones que manejan.

La segunda razón es tan importante como la primera y consiste en que es únicamente la experiencia el fundamento de nuestros juicios de existencia. El concepto es incapaz de fundamentarlos, precisamente porque es abstracto. El espíritu, al elaborar el concepto, prescinde de las características individuales de los objetos sensibles y de la existencia a ellos inherente. Lo abstracto no existe, al menos no existe fuera del espíritu que lo concibe. No existe, pues, realmente.

De ahí se sigue que, por más combinaciones que se hagan a base de conceptos abstractos, jamás se alcanzará lo real. Tal vez se obtenga un magnífico «palacio de ideas», como decía Kierkegaard a propósito del sistema hegeliano, admirablemente construido, dotado de un gran valor estético y lógico, pero sin el más pequeño valor existencial.

Por otra parte, no significa esto que todo juicio relativo al existir se deba verificar necesariamente por la experiencia. Las afirmaciones metafísicas no son directamente verificables. Son conclusiones establecidas por la razón, tras un razonamiento más o menos prolongado. Lo que sí significa es que, para establecer con derecho una existencia, es necesario no sólo razonar correctamente, sino partir de la existencia, o mejor, de la experiencia, ya que únicamente por ésta nos es permitido conocer la existencia.

Pongamos por ejemplo la existencia de Dios. Ninguna experiencia nos permite conocerla. Además, por mucho que analicemos la idea de Dios, no estableceremos su existencia, porque de Dios únicamente tenemos un concepto abstracto. Evidentemente, es necesario razonar. Pero la conclusión del razonamiento no tendrá ningún valor existencial, a menos que se haya partido de una existencia registrada por una experiencia. Por esto, la primera prueba de santo Tomás comienza así: «Certum est, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo.»

Las palabras *sensu constat,* que podríamos traducir por las de *existe una evidencia sensible*, son esenciales para la validez de la prueba. Sin este arraigo en la experiencia, dicha prueba no sería más que un juego de ideas, agradable sin duda como juego, pero, como juego también, enteramente inútil.

La filosofía parte siempre de los hechos. A este respecto, querríamos exponer una idea de Maritain que nos parece muy acertada. En el inmenso vivero de hechos que es el mundo sensible, el filósofo *elige* los que le interesan y le parecen útiles a su propósito. Así como existen *hechos científicos*, elegidos por el investigador (poco importa que se limite a observarlos o bien que los provoque en su laboratorio) por parecerle necesarios al progreso de la ciencia que cultiva, así también, decimos nosotros, existen *hechos filosóficos*. No son los mismos, ya que la filosofía no es una ciencia del mismo tipo que las demás. Nada impide, sin embargo, que el filósofo estudie los hechos tratados por el investigador científico; esto parece incluso indispensable en la filosofía de la naturaleza. Pero, incluso en este caso, no son exactamente los mismos hechos. Porque los hechos entran en el ámbito de la ciencia únicamente en función de una hipótesis por verificar, o de una teoría científica. Para entrar en el ámbito de la filosofía, un hecho debe ser purificado, si se nos permite la audacia, de lo que tiene de propiamente científico, ya que el punto de vista de la filosofía no es idéntico al de las ciencias.

Por lo demás, en la mayoría de los casos, los hechos filosóficos son evidencias sensibles elementales, de algún modo primitivas y anteriores a toda elaboración científica. Por ejemplo, como hechos de experiencia externa el filósofo se fijará en éstos: el mundo existe, hay cosas de diferentes naturalezas, hay cosas en movimiento; y como hechos de experiencia interna, tomará estos otros: veo colores, pienso, amo. Hechos de esta índole son suficientes para alimentar la reflexión filosófica.

Debemos, en fin, considerar la noción de razón en sentido estricto, es decir, en cuanto función mental de razonamiento. En tal sentido, la filosofía como toda ciencia, es obra de la razón, pero de una manera más pura que las ciencias experimentales, porque es una explicación por las causas primeras.

Toda ciencia, por ser una explicación, exige el razonamiento. El conocimiento sensible, dice santo Tomás, no se lleva a cabo por principios y causas, sino por la presencia del objeto al sentido. La explicación supone un *discurso,* que tan pronto va de la causa al efecto como del efecto a la causa, y dicho discurso es asunto, no de los sentidos, sino de la razón: «Cognitiones quae sunt sensitivae tantum non sunt per principia et causas, sed per hoc quod ipsum sensibile obiicitur sensui. Discurrere enim a causis in causata, vel e contrario, non est sensus sed solum intellectus» *(Meta.,* VI, 1; n.° 1146).

El término inteligencia, *intellectus,* no es enteramente exacto. El más adecuado sería *ratio,* pero, en definitiva, poco importa. Subrayemos simplemente esto: santo Tomás no quiere decir que los sentidos no capten ciertas causas y ciertas acciones, ya que, en su defecto, no podríamos forjar los conceptos de causa y causalidad. Los sentidos captan perfectamente, por ejemplo, que el fuego arde e ilumina. Pero esto no equivale a conocer la causa como tal. Aquello que constituye formalmente la causa es la *dependencia necesaria* del efecto. Por lo tanto, conocer la causa o el efecto es *deducir* el uno del otro.

En alguna medida, toda ciencia es, pues, racional. La filosofía, sin embargo, lo es en grado eminente porque sus conclusiones no pueden ser verificadas por la experiencia. Su única garantía de verdad es el rigor del razonamiento que las

ha engendrado. Sería legítimo añadir a cada una de las partes de la filosofía el calificativo de «racional», psicología racional, por ejemplo, si este uso no hubiera sido introducido en el siglo XVIII por Wolff, filósofo racionalista, para quien el término racional significaba puro, *a priori*, sin fundamento en la experiencia.

La filosofía está emplazada a un nivel de racionalidad intermedia entre las ciencias experimentales y las ciencias matemáticas. Es más racional que la física, porque no vuelve a la experiencia para verificar sus conclusiones. Lo es menos que las matemáticas, porque debe fundar sus razonamientos en la experiencia para poder concluir las existencias. La matemática, evidentemente, es lo más próximo a la concepción racionalista del conocimiento científico. Puede afirmarse de ella que es pura, porque no sólo no vuelve a la experiencia para verificar sus conclusiones, sino que no parte además de ella, puesto que no se propone emitir juicios relativos al existir. No es, sin embargo, absolutamente pura, porque sus conceptos, número, espacio, igualdad, etc., como todos los conceptos, son abstractos, es decir, extraídos de la experiencia.

El discurso de la razón puede hacerse en dos sentidos: yendo de la causa al efecto, o del efecto a la causa. Analicemos este punto con mayor detención. Un texto de santo Tomás nos ayudará a ello.

«Est autem duplex via procedendi in cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia et a toto ad partem, sicut dicitur in primo *Physicorum* quod confusa sunt nobis prius nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur veritatis cognitio quando pervenitur ad totum» (*Meta.*, II, 1; n.º 278).

Este texto, tomado literalmente, se refiere únicamente a la

descomposición de un todo en sus elementos simples, y a la composición de un todo a partir de sus elementos. Los dos movimientos se designan en latín respectivamente con los nombres de *resolutio* y *compositio*, y en griego (y en lenguaje moderno) *análisis* y *síntesis*. Pero, si advertimos además que los elementos son principios y causas del todo, extenderemos entonces las nociones de análisis y de síntesis a toda clase de razonamiento. Habrá análisis cada vez que se vaya del efecto a la causa, de la consecuencia al principio, movimiento que metafóricamente se llama «remontar»; y habrá síntesis cuando se «descienda» de una causa a sus efectos, de un principio a sus consecuencias. Son dos procedimientos muy generalizados del pensamiento racional, utilizados por todas las ciencias, no sólo por las experimentales, que los emplean para lo que se ha dado en llamar actualmente el método inductivo, sino también por las ciencias matemáticas y filosóficas que no son ciencias inductivas.

Consideremos estos procedimientos en filosofía.

También aquí se dan dos errores inversos, aunque no estrictamente clasificados, porque se trata más de tendencias que de doctrinas. A uno lo llamaríamos exclusivismo del análisis y al otro exclusivismo de la síntesis.

Es verdad que el ideal de la razón sería poder operar siempre por síntesis, ya que podría explicar los hechos del modo más satisfactorio para ella; deduciéndolos de sus causas, «da razón» de ellos, como se dice normalmente. Además, la síntesis permite al razonamiento un rigor perfecto mediante la forma silogística. Según Aristóteles, en efecto, el silogismo «por la causa» es el tipo de demostración que engendra la ciencia.

Por desgracia, no siempre es posible la síntesis. No lo es, particularmente, en el problema más importante de toda la filosofía, el problema decisivo, el último porqué; ¿por qué existe el mundo? Partiendo del mundo, se demuestra perfectamente la existencia de Dios como causa primera del mismo.

Se trata, pues, de un análisis. Pero el movimiento inverso es imposible. Partiendo de Dios, no es posible demostrar la existencia del mundo porque la creación es un acto libre. Para que la síntesis fuera posible, sería necesario que el mundo fuese un atributo de Dios o una emanación necesaria de su naturaleza. O, dicho de otro modo, sería necesario que el panteísmo fuera verdad. Partiendo de Dios, sólo es posible deducir sus atributos, y nada más.

Por el contrario, hay, al menos, un caso en el que únicamente es posible la síntesis: la demostración de la inmortalidad del alma humana. Se demuestra primero, a partir de los actos de la inteligencia, que el alma humana es espiritual. Esto es análisis. Luego, partiendo de la espiritualidad, se deduce que es simple e incorruptible. Esto es síntesis. Otro tanto cabe decir, en metafísica, de las propiedades del ser llamadas «trascendentales».

Los atributos de Dios, la inmortalidad del alma, los trascendentales, son los únicos actos en que se requiere la síntesis. Por lo demás, el análisis impera por todas partes. Quizá sería posible presentar en forma sintética tratados enteros de filosofía, y hasta tal vez todo el cuerpo entero de la filosofía, pero se cometería entonces un embaucamiento, que Aristóteles y santo Tomás no cometieron.

Tampoco desarrollaron su pensamiento en forma silogística.

El problema del silogismo es más amplio que el de la síntesis, porque también el análisis es una demostración, aunque menos satisfactoria para la razón, y puede, como la síntesis, tomar la forma de silogismo.

Aristóteles fue el primer y perfecto teórico del silogismo Pero parece que no se sirvió mucho de él, lo que para nosotros constituye uno de esos pequeños misterios de la historia. Aristóteles concibe la filosofía como una ciencia. Según los principios de su lógica, la ciencia resulta de la demostración, y la demostración se lleva a cabo por el silogismo. Pero, cuando pasa a exponer su física y su metafísica, apenas lo utiliza. ¿Por

qué? ¿Fue el resultado de contingencias históricas, ajenas a su voluntad? ¿O lo hizo deliberadamente?

Por esto, sus discípulos pueden elegir entre dos caminos. O bien pueden estimar que la obra de Aristóteles (tal como nos ha llegado) es imperfecta en cuanto a su forma lógica, y optar, por lo tanto, en el sentido de perfeccionarla mediante la forma silogística.

O bien pueden pensar que si Aristóteles no empleó el silogismo, fue porque no lo creyó útil, y optar, por lo tanto, en el sentido de prescindir del mismo. Es lo que hace santo Tomás y lo que nosotros, por nuestra parte, hacemos.

De todo lo que precede podemos deducir las características principales del método filosófico.

1.ª La filosofía arranca de la *experiencia*, que le proporciona hechos concretos reales.

2.ª De ahí pasa a la *conceptualización* del dato, primer momento de su comprehensión.

3.ª Procede después a un *análisis* racional que la orienta hacia causas y principios que no pertenecen al ámbito de la experiencia.

4.ª Finalmente, procede, por *síntesis*, de los principios a las consecuencias, cuando tal operación es posible, necesaria y útil a la satisfacción del espíritu.

PRÓLOGO

Evidentemente, no es en modo alguno necesario haber estudiado lógica para razonar correctamente. Todas las facultades funcionan «casi siempre» bien, como gustaba de repetir Aristóteles. El error, por frecuente que sea, es siempre un accidente porque va contra la naturaleza. Suponer que la naturaleza pueda ser intrínsecamente pervertida, es decir, funcionar casi siempre mal, es una hipótesis absurda.

Existe, pues, una lógica natural, previa a toda cultura, que podríamos llamar *buen sentido* innato. Es suficiente para la vida cotidiana e incluso para el desarrollo de las ciencias, porque ni el físico ni el matemático inician sus estudios por el de la lógica. Confían en el buen funcionamiento natural de su razón.

Pero, en la vocación del filósofo, entra como elemento propio el deseo de razonarlo todo, incluso los actos de su razón. Por lo demás, está claro que una cultura intelectual completa implica la exigencia de no contentarse con el juego espontáneo del espíritu y de su lógica natural, exige además la elaboración de una lógica científica a base de reflexión para asegurar el máximo rigor a la actividad racional. Para distinguirla de la lógica natural y espontánea, la lógica reflexiva debería llamarse *lógica artificial*, y así era designada efectivamente en los tratados antiguos. Pero, por haber adquirido este término un sentido peyorativo en el lenguaje corriente, será mejor adoptar la expresión *lógica científica*.

La lógica científica no usurpa el papel del buen sentido ni puede procurarlo a quien, desgraciadamente, careciere de él. Pero sí lo cultiva. Por una parte, la lógica científica permite efectuar rápida y perfectamente razonamientos largos y complicados, demasiado difíciles para el simple buen sentido. Por otra parte, permite desenmascarar y definir las deficiencias de razonamiento que el buen sentido puede sospechar e incluso presentir, pero no rechazar ni rectificar.

No debemos exagerar los recursos del simple buen sentido. A menudo se deja embaucar por los sofismas más burdos, y comete a su vez abundantes paralogismos. La lógica, que cultiva el rigor y la precisión del pensamiento, pone remedio a estas irregularidades.

Además de esa utilidad general, la lógica es estrictamente necesaria para elevar la filosofía a su estado perfecto. Porque, aun en el supuesto de que una lógica natural imperturbable del espíritu haga razonar siempre correctamente, sin la lógica científica no será posible conocer las reglas seguidas espontáneamente, y menos aún su porqué. Resultaría, pues, una laguna grave en la sabiduría, y como una especie de sombra que la afectaría totalmente.

CAPÍTULO PRIMERO

LA LÓGICA

I

FINALIDAD Y TEMA DE LA LÓGICA

Al comienzo de su comentario a los *Segundos Analíticos* de Aristóteles, santo Tomás explica admirablemente la finalidad y el tema de la lógica. Analicemos detenidamente lo que dice.

A diferencia de los animales que obran por instinto natural, el hombre dirige sus actos por medio de la razón. Para llevar a cabo sus actos con orden y facilidad, ha inventado las artes. Un arte, en efecto, es sencillamente una ordenación acertada de la razón, con miras a que los actos humanos alcancen la finalidad que les es propia por medios determinados. «Nihil enim aliud ars esse videtur quam certa ordinatio rationis, quomodo per determinata media ad debitum finem actus humani perveniant» (*Anal. Post. Proem.*, n.° 1).

La razón no sólo dirige los actos de las demás facultades, sino que además es capaz de dirigir sus propios actos porque puede reflexionar sobre sí misma. La característica propia de las funciones intelectuales consiste, efectivamente, en poder reflexionar sobre sí mismas: la inteligencia piensa que piensa, y la razón a su vez puede razonar sobre sus propios razonamientos. Así como, razonando sobre los actos de la mano, se ha inventado el arte de construir y las demás artes mecánicas por las que el hombre puede efectuar ordenada y fácilmente los actos de este género, así también se necesita un arte determinado para dirigir el acto mismo de la razón, a saber, un arte por cuyo medio el hombre proceda en el acto mismo de la razón de una manera ordenada, fácil y acertada:

«Si igitur ex hoc quod ratio de actu manus ratiocinatur, adinventa est ars aedificatoris vel fabrilis per quas homo faciliter et ordinate huiusmodi actus exercere potest, eadem ratione ars quaedam necessaria est quae sit directiva ipsius actus rationis, per quam scilicet homo in ipso actu rationis ordinate, faciliter et sine errore procedat» *(Anal. Post.*, n.º 1).

Este arte es la *lógica, o ciencia racional*, «haec ars est logica, id est rationalis scientia». La lógica es racional, no sólo porque procede de la razón, característica común de todas las artes y de todas las ciencias, sino también porque tiene el acto mismo de la razón como materia propia de su estudio. «Non solum rationalis est ex hoc quod est secundum rationem (quod est omnibus artibus commune) sed etiam ex hoc quod est circa ipsum actum rationis sicut circa propriam materiam.»

La lógica es, pues, el arte de las artes, *ars artium*, ya que dirige el acto de la razón del que proceden todas las artes.

Este texto de santo Tomás es de una claridad meridiana, por lo que sólo vamos a comentarlo en dos o tres de sus puntos.

Ante todo, debemos tener en cuenta que no estamos ante una definición de la lógica. Sin duda alguna, sí lo es en sentido amplio, ya que se nos dice de ella que es el arte que dirige el acto de la razón. Pero, en sentido estricto, no se trata de la definición de la lógica, puesto que todo arte, como toda ciencia y toda facultad, viene especificada por su objeto. Ahora bien, aquí sólo se nos habla de su finalidad y la materia de que trata. Su finalidad: razonar correctamente; la materia de que trata, o como se dice en términos escolásticos, su «materia circa quam»: el razonamiento. Falta, pues, el elemento esencial de la definición: el objeto formal.

En segundo lugar, debemos subrayar el hecho de que santo Tomás emplea indiferentemente los términos *arte* y *ciencia*. O, más exactamente, tras haber presentado la lógica como un arte, concluye diciendo que es una ciencia. Algunos han visto

en este hecho un problema delicado: la lógica, ¿es una ciencia o un arte? A nuestro juicio, no existe ningún problema. Baste recordar que para santo Tomás las artes, o más literalmente las técnicas, son ciencias. En efecto, la primera división de las ciencias se efectúa de acuerdo con su fin. Aquellas cuyo fin es conocer reciben el calificativo de *teóricas;* aquellas cuyo fin es obrar, el de ciencias *prácticas,* y aquellas cuyo fin es hacer algo, el de ciencias *poiéticas, scientiae factivae,* o artes. Así pues, la lógica es un arte y, consiguientemente, una ciencia.

Con razón se da, pues, el nombre de *Orgánon* (instrumento) a los escritos lógicos de Aristóteles. También con razón, Arnaldo encabezó la lógica que escribió para los alumnos de Port-Royal con el título *El arte de pensar.* Porque la lógica, añade santo Tomás, no se cultiva por sí misma, sino por la ayuda que aporta a las demás ciencias; no es una parte de la filosofía especulativa, sino sencillamente un complemento que presta a la especulación sus instrumentos:

«Scientiae speculativae sunt de illis quorum cognitio quaeritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut adminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed quiddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet, syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum Boëtium non est tam scientia quam scientiae instrumentum» *(Trin.,* v, 1 ad 2).

Así pues, la lógica es una ciencia *porque* es un arte. En esto, no hay problema. El problema surge en otra parte. Si la lógica es un arte, debe hacer o fabricar algo. ¿Qué? Ni casas ni muebles, claro está, ya que no es un arte mecánica. Construye definiciones, proposiciones, silogismos, hecho éste que justifica el apelativo de arte. Es una de las artes liberales que la edad

media, un tanto arbitrariamente, reducía a siete, el número perfecto: gramática, retórica y dialéctica (es decir, lógica), que constituían el *trivium*, y aritmética, música, geometría y astronomía, que constituían el *quadrivium*.

Santo Tomás apenas habla de las artes liberales, indudablemente porque su noción y nomenclatura son primordialmente empíricas y no racionales, y no caben fácilmente en el marco aristotélico. No obstante, las asimila afirmando que, incluso en la matemática, existe una parte de arte, en la medida en que la aritmética construye números y la geometría figuras. Emplaza la lógica a este mismo nivel, porque construye silogismos:

«Hae [septem artes liberales] inter caeteras scientias artes dicuntur quia, non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate opus rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare, et cursus siderum computare» (*Trin.*, v, 1 ad 3).

Tal vez se minimice aquí un tanto la función rectora de la lógica, ya que su finalidad consiste ciertamente en construir silogismos, mientras que la de la matemática no es evidentemente la de construir números y figuras. Pero, en fin, prescindamos de ello.

El hecho de que la lógica sea una de las siete artes liberales, vuelve a plantear inmediatamente el problema. Las artes liberales se caracterizan, efectivamente, por estar ordenadas al conocimiento, «ad sciendum ordinantur» (*Meta.*, I, 3; n.° 59). ¿Habremos de admitir que, en definitiva, también son especulativas? A este respecto no hay duda posible, y el mismo santo Tomás utiliza la expresión *arte especulativa* (ST, II-II, 47, 2 ad 3), perfectamente justificada, sobre todo tocante a la lógica, ya que ésta tiene por fin la construcción de silogismos, y el silogismo, a su vez, tiene por fin la ciencia.

Finalmente, debemos referir las artes especulativas a la actividad especulativa del espíritu, y no a su actividad prác-

tica, de modo que el nombre de arte sólo le conviene por extensión, o, como dice santo Tomás muy prudentemente, «per quamdam similitudinem»:

«Etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cuiusdam operis: puta constructio syllogismi aut orationis congruae, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideo quicumque ad huiusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quae ordinantur ad opera per corpus exercita, quae sunt quodammodo serviles, in quantum corpus serviliter subditur animae, et homo secundum animam est liber. Illae vero scientiae quae ad nullum huiusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiae dicuntur, non autem artes» (ST, I-II, 47, 3 ad 3).

He aquí una conclusión prácticamente imprevisible a partir del texto del comentario a los *Segundos Analíticos*. Dicha conclusión se impone ciertamente en el caso de las matemáticas, que son esencialmente teóricas. Tal vez se imponga también en el caso de las demás artes liberales, pero no vamos a dilucidar aquí este problema. Se impone también, a nuestro juicio, en el caso de la lógica. Por ser el fin de esta última dirigir la actividad de la razón, es un arte, en el sentido propio de la palabra, e incluso el arte por excelencia, *ars artium*.

II

OBJETO DE LA LÓGICA

Para definir la lógica, es indispensable determinar su objeto. Únicamente su objeto la especificará y distinguirá de las disciplinas conexas, la psicología, de una parte, y, de otra, la metafísica.

Podemos afirmar, evidentemente, que el objeto de la lógica

es dirigir la razón; pero, en este caso, el vocablo objeto tiene el sentido de *fin*. También podemos decir que el objeto de la lógica es el acto de la razón; pero el vocablo es tomado ahora en el sentido de *sujeto* por dirigir, o de materia por ordenar. El objeto de una ciencia, en sentido estricto, es el *objeto formal*, a saber, lo que dicha ciencia considera *per se primo*, en primer lugar y en sí mismo, o también el aspecto bajo cuyo ángulo considera todo lo que abarca su mirada.

La lógica tiene por finalidad dirigir el acto de la razón, a saber, el razonamiento, pero su objeto es el conjunto de las *relaciones* que el espíritu establece *en su pensamiento* entre *las cosas* que piensa. En esto consiste precisamente el razonamiento: vincular nuestros pensamientos de modo que uno resulte necesariamente de otro.

Esta indicación debería bastar. Pasemos, sin embargo, a examinar algunos detalles.

En términos técnicos, las relaciones pensadas se llaman *ser de razón de segunda intención, ens rationis secundae intentionis*. Esto exige una explicación.

¿Qué es el ser de razón? No hay que prestar aquí una importancia y exactitud excesivas al vocablo razón; también servirían las palabras inteligencia, pensamiento o espíritu. No cabe duda que la lógica tiene por objeto el ser de razón porque su materia es la razón. Pero el ser de razón no es en absoluto el ser de *la* razón como facultad. Se trata de lo que existe únicamente en el pensamiento, como objeto de pensamiento.

Un texto de santo Tomás esclarecerá tal vez este punto. Opone el «ser de razón» al «ser de naturaleza». El ser de naturaleza es lo que existe o puede existir «en sí», como diríamos actualmente, es decir, independientemente de nuestro pensamiento. El ser de razón es lo que no puede existir en sí, sino únicamente en nuestro espíritu, idealmente, decimos, ya que resulta de su acto de pensar.

«Ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae. Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus quae ratio adinvenit in rebus consideratis, sicut intentio generis, speciei, et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae» (*Meta.*, IV, 4; n.º 574).

No hablemos por ahora del término *intentio*, difícilmente traducible, como no sea por el término *intención*, que ciertamente no esclarece mucho el significado. Digamos finalmente que el ser de razón no se encuentra en la naturaleza de las cosas, sino que sigue a la consideración de la razón; claro está que también podemos decir que la razón encuentra el ser de razón en las cosas que considera, pero *en cuanto las considera*. Ejemplos: las nociones de género y de especie. El género, la especie, ¿no existen? No. Sólo existen los individuos. Es el espíritu el que forja un género cuando compara a los individuos entre sí y retiene exclusivamente los caracteres que les son comunes. El género tendrá *un fundamento en la realidad*, pero, de por sí, no existe realmente, sino que únicamente posee un ser ideal.

Hay, sin embargo, dos clases de seres de razón: las negaciones y privaciones, por una parte, y, por otra, ciertas relaciones (cf. *Ver.*, 21, 1).

Negaciones y privaciones van juntas, porque una privación es una especie de negación: la negación de una perfección que un sujeto debería poseer por naturaleza. Un caballo no tiene alas: simple negación, o *ausencia;* un pájaro no tiene alas: privación, o *defecto*. Ahora bien, es verdad que lo negativo está presente en las cosas: ser ciego es una enfermedad terriblemente real. Pero no es un ser, sino, al revés, una carencia o indigencia de ser. Pero todo lo negativo se convierte en un ser de razón en el preciso momento en que es *pensado como un ser,* positivamente. Por ejemplo, cuando una privación es

pensada como sujeto de una proposición: «La ceguera es una enfermedad.» Santo Tomás, al clasificar los varios modos de ser, sitúa al nivel más bajo las negaciones, que sólo tienen ser en el pensamiento: «Unum eorum quod est debilissimum, est tantum in ratione, scilicet negatio et privatio, quam dicimus in ratione esse quia ratio de eis negotiatur quasi de quibusdam entibus, dum de eis affirmat vel negat aliquid» *(Meta.,* IV, 1; n.° 540).

Ciertas relaciones son también seres de razón. No todas, porque hay relaciones reales, como la relación del efecto a la causa y, en general, la dependencia. Pero otras únicamente existen en el pensamiento y reciben el nombre de relaciones de razón. Tal es el caso de la relación que resulta de una comparación hecha por el espíritu entre las cosas que considera, como, por ejemplo, la relación de género a especie.

«Ea quae dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsa natura rerum, utpote quando aliquae res, secundum suam naturam, ad invicem ordinatae sunt, et invicem inclinationem habent. Et huiusmodi relationis oportet esse reales. Aliquando vero respectus significatus per ea quae dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum. Sicut cum comparat ratio hominem animali ut species ad genus» (ST, I, 28, 1).

Otro ejemplo de relación: la identidad de una cosa consigo misma, ya que esta relación resulta de un desdoblamiento operado por el espíritu: «Relatio quae importatur per hoc nomen *idem* est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia huiusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum, secundum eius duas considerationes» (ST, I, 28, 1 ad 2).

Advirtamos de paso que el género y la especie son seres de razón, pero precisamente por ser relaciones de razón. Su ca-

rácter relacional está disimulado por su nombre, que es un sustantivo. Y, sin embargo, la cosa está perfectamente clara: el género es una clase *superior* a las especies, es decir, más extensa; y la especie es una clase *inferior* al género. En ambos casos, el sustantivo designa una relación, y dicha relación resulta de una comparación.

Digamos ahora que la lógica no tiene por objeto el ser de razón en toda su amplitud, sino únicamente el ser de razón *de segunda intención*.

El término intención no es tomado aquí en sentido moral, como momento del acto voluntario que se propone lograr un objetivo, pero que es anterior a la decisión y a la ejecución; por ejemplo: tener la intención de hacer algo. Designa el acto de inteligencia que mira a un objeto. Ahora bien, el primer movimiento de la inteligencia se dirige a las cosas reales para conocerlas; se trata de la *primera intención*, que es *directa*. La *segunda intención* es la *reflexión* por la que la inteligencia conoce su acto, la manera como piensa las cosas, y todo lo que resulta de su modo de pensar.

«Prima intellecta sunt res extra animam, in quae primo intellectus intelligenda fertur. Secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi: hoc enim secundo intellectus intelligit in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere et modum quo intelligit» *(Pot.*, 7, 9).

A partir de aquí, las cosas se complican. En primer lugar, el término intención se extiende a menudo del acto a los objetos alcanzados por dicho acto. Se trata de una manera abreviada de hablar. Se dirá, por ejemplo, que la esencia «hombre» es una primera intención, por ser el objeto de una tal intención; se dirá que el género o la especie son segundas intenciones, porque son el objeto de segundas intenciones. Pero el término segunda intención se restringe generalmente, en su uso, a las propiedades que tienen las cosas en el pensamiento, porque

son pensadas y en cuanto son pensadas. Es lo que hace santo Tomás en los dos textos anteriormente citados, cuando habla de las intenciones «quas ratio advenit in rebus consideratis sicut intentio generis», o de las intenciones «consequentes modum intelligendi».

Admitiendo simultáneamente la ampliación de sentido para el término intención, y la restricción de sentido para el de segunda intención, tenemos el objeto de la lógica.

Algunos seres de razón, la mayoría incluso, son primeras intenciones. Todas las negaciones y privaciones son de esta índole. La ceguera, por ejemplo, es una primera intención aunque sea un ser de razón. Otro tanto cabe decir de ciertas relaciones de razón. Hemos visto, por ejemplo, que la identidad (de una cosa consigo misma) es una relación de razón. Nada impide pensar que: «la moneda es una moneda, la guerra es la guerra» sea una primera intención, ya que el espíritu no reflexiona sobre las propiedades que la identidad adquiere por el mero hecho de ser pensada.

Las segundas intenciones no son más que una parte o una clase de relaciones de razón: aquellas que vinculan entre sí los objetos de pensamiento desde el momento en que son pensados. El género y la especie, por ejemplo, no sólo son seres de razón, sino también seres de razón de segunda intención; más brevemente, diremos que son segundas intenciones. Otro tanto cabe decir de un concepto cualquiera, como la función del sujeto o del predicado en una proposición. Y lo mismo ocurre en una proposición respecto al papel de la mayor, de la menor o de la conclusión inherente a un razonamiento.

De todo lo dicho se deduce que la lógica es una ciencia original, distinta de la psicología y de la metafísica.

En relación a la primera, puede llamarnos a engaño el hecho de que la lógica y la psicología sean ciencias reflejas. Pero está claro que la psicología se ocupa no sólo del pensamiento,

sino de muchas más cosas, siendo el pensamiento tan sólo una de las funciones psíquicas del hombre. En tal caso, si la lógica se confundiera con la psicología, la confusión alcanzaría únicamente a uno de los capítulos de esta última: la psicología de la inteligencia.

Pero, incluso en este dominio reducido que les es común, sus puntos de vista difieren, lo que equivale a decir que la reflexión se orienta de un modo diferente en una y otra disciplina. La psicología considera *los actos intelectuales*, como toda ciencia natural, experimental o racional, considera su objeto: los observa, define su naturaleza, determina sus leyes, y los explica por sus causas. La lógica, en cambio, no considera los actos intelectuales, al menos no como la cosa más importante ni por sí mismos. Tiene por objeto, como ya hemos visto, *el ser pensado* en cuanto tal, es decir, las cosas pensadas, con las relaciones que poseen en el pensamiento.

Respecto de la distinción entre lógica y metafísica, puede llamarnos a engaño el hecho de que ambas ciencias tengan idéntica extensión, a saber, toda la extensión del ser, ya que todo lo que es puede ser pensado. Santo Tomás lo explica a continuación del texto citado más arriba acerca del ser de naturaleza y el ser de razón:

«Huiusmodi autem intentiones intelligibiles entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit [Aristoteles] quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae [primae] quod est ens naturae» *(Meta.*, 4; n.º 574).

Identificar la lógica y la metafísica, como hace Hegel, equivale a profesar el idealismo, porque es suponer que no hay otra forma de ser que el ser pensado. En una filosofía realista como la de santo Tomás, se admitirá perfectamente que la lógica es *coextensiva* a la metafísica, pero se mantendrá firme-

mente la distinción entre el ser real y el ser pensado, y, consiguientemente, la distinción entre las disciplinas que tienen, respectivamente, las dos clases de ser como objeto. La lógica considera las cosas en cuanto pensadas, y la metafísica en cuanto seres: «Logicus considerat res secundum quod sunt in ratione... Sed philosophus primus considerat de rebus secundum quod sunt entia» *(Meta.,* VII, 13; n.º 1576).

De ahí se deduce, por ejemplo, que el lógico no considera la existencia de las cosas, sino la manera de atribuir una cosa a otra: «Logicus considerat modum praedicandi, et non existentiam rei» *(Meta.,* VII, 17; n.º 1658).

Tampoco considera la posibilidad o la imposibilidad reales inherentes a la naturaleza de las cosas, sino la posibilidad o imposibilidad lógicas que son aplicables a las proposiciones según que el predicado repugne o no al sujeto: «In logicis, dicimus aliqua esse possibilia et impossibilia, non propter aliquam potentiam, sed propter habitudinem praedicati ad subiectum, quod quandoque est repugnans subiecto, sicut in impossibilibus, quandoque vero non, sicut in possibilibus» *(Meta.,* IX, 1; n.º 1775). Dicho de otro modo: en lógica, la imposibilidad se reduce a la contradicción, y la posibilidad a la no-contradicción, entre los términos de una proposición.

III

DIVISIÓN DE LA LÓGICA

Aunque la lógica sea distinta de la psicología, no puede prescindir de algunas comprobaciones elementales relativas a la actividad intelectual del hombre. Digamos que su punto de partida arranca de la psicología. Esto es verdad para cada una de sus partes y también, y en primer lugar, para su división en diferentes partes. Por ser su finalidad dirigir la razón, se

divide, pues, según la diversidad de actos de la razón. «Oportet logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis» *(Anal. Post.*, n.° 3).

Ahora bien, los actos de la razón, en la acepción amplia de la palabra, son tres. Los dos primeros son, estrictamente hablando, actos de inteligencia; sólo el tercero es el acto de la razón propiamente dicha. El primero es la simple aprehensión; santo Tomás la llama a menudo «indivisibilium intelligentia». Es el acto por el que la inteligencia concibe lo que es una cosa, aprehende su esencia. El segundo es el juicio, llamado composición o división según sea afirmativo y refiera un predicado a un sujeto, o negativo y separe un predicado de un sujeto. El tercero es el razonamiento, o discurso, por el que la razón pasa de una cosa a otra, a fin de llegar, por medio de lo que es conocido, al conocimiento de lo que es ignorado. De ahí se derivan las tres partes de la lógica. A la primera operación del espíritu, consagra Aristóteles el libro de los *Predicamentos* (que sólo abarca una pequeña parte del tema). A la segunda, el *Peri Hermeneias, De la interpretación*. A la tercera, los restantes libros de la lógica.

«Oportet logicae partes accipere secundum diversitatem actuum rationis. Sunt autem rationis tres actus: quorum primi duo sunt rationis secundum quod est intellectus quidam. Una enim actio intellectus est intelligentia indivisibilium sive incomplexorum, secundum quam concipit quid est res. Et ad hanc operationem rationis ordinatur doctrina quam tradit Aristoteles in libro *Praedicamentorum*. Secunda vero operatio intellectus est compositio vel divisio intellectus, in qua est iam verum et falsum. Et huic rationis actui deservit doctrina quam tradit Aristoteles in libro *Peri Hermeneias*. Tertius vero actus rationis est secundum id quod est proprium rationis, scilicet discurrere ab uno in aliud, ut per id quod est notum deveniat in cognitionem ignoti. Et huic actui deserviunt reliqui libri logicae» *(Anal. Post.*, n.° 3-4).

Pero advertimos inmediatamente que el punto de vista del lógico no coincide con el del psicólogo. De los tres actos del espíritu, ¿cuál es el principal?, ¿a cuál están ordenados los demás? La psicología responderá: el juicio, porque un concepto sólo ofrece interés cuando sirve para juzgar, y porque la finalidad de un razonamiento es concluir, o sea, emitir un juicio. El lógico, en cambio, estima que es el razonamiento, porque tal es el acto propio de la razón; dirá, pues, que la primera operación del espíritu está ordenada a la segunda, y la segunda a la tercera:

«Harum autem operationum, prima ordinatur ad secundam, quia non potest esse compositio et divisio nisi simplicium aprehensorum. Secunda vero ordinatur ad tertiam, quia videlicet oportet quod ex aliquo vero cognito cui intellectus assentiat, procedatur ad certitudinem accipiendam de aliquibus ignotis» (*Peri Herm. Proem.*, n.° 1).

Así pues, desde el punto de vista lógico, el estudio del concepto y de la proposición no es más que una propedéutica para el del razonamiento. Quizá sería más evidente lo que afirmamos, si invirtiéramos el orden de presentación. La lógica concierne al razonamiento. Pero, por ser el razonamiento una disposición de proposiciones, su estudio entraña previamente el de sus elementos. Y, a su vez, por ser la proposición una trabazón de conceptos, habrá que empezar por estudiar estos últimos. El concepto y la proposición son, pues, tratados por el lógico como materia del razonamiento, siendo la proposición la materia próxima, y el concepto la materia remota.

Pasemos, pues, al razonamiento. Si lo dicho hasta ahora es exacto, la lógica de Aristóteles está sustancialmente contenida en los *Analíticos*, que tratan del razonamiento. La división de la lógica corresponde, pues, a los *Primeros* y a los *Segundos Analíticos*.

El título común de *Analíticos* nos dice bastante claramente

que se trata de *analizar* el razonamiento. Pero, ¿en qué sentido? No en el de *descomponerlo* en sus elementos: proposiciones y conceptos, pues este análisis es preliminar; y aquí la teoría del razonamiento, al contrario, es sintética, porque reúne los elementos previamente distinguidos. El análisis del razonamiento consiste en *remontarse* a los principios que fundan su legitimidad. En este sentido, creemos nosotros, es necesario entender estas palabras de santo Tomás: «Et quia iudicium certum de effectibus haberi non potest nisi resolvendo in prima principia, ideo pars haec [logicae] *Analytica* vocatur, id est resolutoria» *(Anal. Post.*, n.° 6).

Admitido esto, la distinción que media entre las dos partes de la lógica procede de la distinción entre la *forma* y la *materia* del razonamiento. La forma es la trabazón de las proposiciones. La lógica muestra cómo debe efectuarse dicha trabazón para que el razonamiento sea *correcto* o riguroso. La materia es la naturaleza de las proposiciones. La lógica muestra cuáles deben ser las proposiciones para que el razonamiento no sólo sea riguroso, sino también demostrativo o científico.

«Certitudo autem iudicii, quae per resolutionem habetur, est vel ex ipsa forma syllogismi tantum, et ad hoc ordinatur liber *Priorum Analyticorum* qui est de syllogismo simpliciter; vel etiam cum hoc ex materia, quia sumuntur propositiones per se et necessariae, et ad hoc ordinatur liber *Posteriorum Analyticorum* qui est de syllogismo demonstrativo» *(Anal. Post.*, n.° 6).

La distinción entre forma y materia del razonamiento se impone a todas luces. Es evidente que uno puede razonar rigurosamente y llegar, sin embargo, a conclusiones falsas, si se ha partido de premisas falsas. Es algo que ocurre incluso a menudo, y que, a la postre, degenera en una especie de locura, el delirio sistemático.

Está, pues, justificada la división de la lógica, división ya clásica, en *lógica formal* y *lógica material*, que concierne únicamente a la teoría del razonamiento. En el juicio, por su parte,

se distingue asimismo entre la materia y la forma; pero, en este caso, la forma es el acto de juzgar, que no interesa al lógico, y la materia es la proposición a cuyo respecto se emite el juicio, de modo que el juicio forma parte de la lógica únicamente en cuanto a su materia. Otro tanto cabe decir del concepto. Los términos en uso son los de «concepto formal» y «concepto objetivo», siendo el primero el acto de concebir, y el segundo lo que se concibe. Ahora bien, lo que interesa al lógico no es el acto, sino el contenido, el objeto o la materia de dicho acto. Por consiguiente, la división de la lógica en lógica formal y lógica material queda reducida al ámbito del análisis del razonamiento. Y dado que este análisis es lo esencial de la lógica, parece legítimo el vocabulario tradicional sin que se precise, a este respecto, de restricción alguna.

Los *Primeros Analíticos* elaboran la teoría del silogismo correcto. Son válidos para toda clase de silogismo, ya que un razonamiento incorrecto no es ya un razonamiento. Los *Segundos Analíticos* elaboran la teoría del silogismo demostrativo, que engendra la ciencia porque su conclusión es necesariamente verdadera.

Pero, así como hay un prólogo a la lógica formal, hay también un epílogo a la lógica material.

Dicho epílogo está contenido en el libro de los *Tópicos*, que trata del razonamiento probable y de los sofismas.

El razonamiento probable es denominado *dialéctico*, y su estudio la dialéctica. Probable, en este caso, significa que desemboca en una conclusión probable, mientras que el silogismo demostrativo desemboca en una conclusión necesaria. La característica de simple probabilidad no procede de su forma, ya que, si faltara a las reglas formales, nada concluiría. Procede, pues, de su materia, a saber, del hecho de que sus premisas sólo sean probables. Como dice santo Tomás, «syllogismus dialecticus ex probabilibus est» (id., n.º 6). La dialéctica es,

pues, el primer anejo o epílogo de la lógica material. Pero no es un instrumento de *ciencia*, sino de *opinión*. Aristóteles la juzga incluso inferior: para él es un mero instrumento de *discusión*.

Por su parte, la *Refutación de los sofismas*, breve tratado añadido a los *Tópicos*, se propone proteger la razón contra los vicios ocultos del razonamiento, originados por incumplimiento de las reglas lógicas: tal es el segundo anejo o epílogo.

Digamos, finalmente, que santo Tomás integra en la lógica la *Retórica* e incluso la *Poética*, como instrumentos de *persuasión*. Son inferiores a la dialéctica y constituyen el tercero y cuarto anejos o epílogos de la lógica material. La retórica ni siquiera lleva a una opinión, sino únicamente a una especie de sospecha de la verdad, «suspicio quaedam». La poesía inclina a la virtud por medio de imágenes, agradables para describir la virtud, repulsivas para pintar el vicio, «nam poëtae est inducere in aliquod virtuosum per aliquam decentem representationem».

Estas dos últimas disciplinas no son consideradas actualmente como pertenecientes al ámbito de la lógica. La poética con toda razón, ya que, a nuestro juicio, la finalidad de la poesía no es inclinar los ánimos a la virtud. Tiende sin duda a la verdad, pero su verdad no es precisamente lógica, y sus procedimientos no son en modo alguno racionales.

El caso de la retórica es más lamentable. A decir verdad, en la medida en que este vocablo ha adquirido un sentido peyorativo, entra de derecho, y también de hecho, en el ámbito de la refutación de los sofismas. Una parte de retórica parece, sin embargo, inevitable en toda exposición verbal del pensamiento, incluso del más técnico, a menos que se reduzca a una cascada de ecuaciones o de silogismos. Desmontar sus resortes es ciertamente una ventaja. Por ejemplo, no se comprenderá gran cosa de la *Lógica* de Hegel, hasta que uno no haya advertido que descansa sobre procedimientos de pura retórica: la

metonimia, la metáfora, la elipsis. También podríamos afirmar que la retórica nada tiene que ver con la lógica, y que, si conviene estudiarla, se debe precisamente a la necesidad de no confundirla con ella. Tal es nuestro parecer.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL TÉRMINO

El concepto cae dentro del ámbito de la lógica únicamente como elemento de la proposición y del silogismo, es decir, en cuanto término de su descomposición. En este caso, su nombre adecuado es el de *término,* y poco importa que el lenguaje corriente reserve este vocablo para designar la expresión oral del concepto. Hablando con propiedad, es necesario distinguir, no entre concepto y término, sino entre término *mental* y término *oral*. La distinción, sin embargo, no tiene mucha importancia, ya que lo que es válido para uno lo es también para el otro, salvo unas pocas excepciones. En la práctica, emplearemos indiferentemente los vocablos *término* y *concepto*.

I

PROPIEDAD DE LOS TÉRMINOS

Un objeto pensado está presente en la inteligencia como una esencia abstracta. La lógica distingue en él dos aspectos: su comprehensión y su extensión.

La *comprehensión* no significa aquí el acto de inteligencia que comprende lo que es una cosa, en cuyo caso se trataría del sentido psicológico del vocablo. En nuestra perspectiva, designa una propiedad del objeto pensado. Consiste ésta en las

notas o caracteres que lo constituyen y descubrimos por análisis. El concepto de hombre, por ejemplo, «comprende» los caracteres de vivo, sensible, inteligente, libre, etc.

La *extensión* corresponde a la generalidad del concepto. Es el conjunto de cosas a las que es aplicable, tanto si se trata de individuos como de especies. El concepto de hombre es aplicable a todos los hombres tomados individualmente, pero también a todas las razas y naciones integradas por el género humano.

Tal vez sería más conforme al punto de vista lógico decir que la comprehensión de un concepto es el conjunto de caracteres (esenciales) que pueden serle atribuidos, y su extensión el conjunto de sujetos (reales o no) a los que puede ser aplicado. El hombre es un ser vivo, sensible, inteligente: comprehensión. Yo soy hombre, los franceses, los alemanes son hombres, los chinos, los negros son hombres: extensión.

De las dos propiedades, la principal, la más fundamental, es la comprehensión, ya que la extensión es un resultado de la misma. En efecto, el dominio de aplicación de un concepto depende de los caracteres que lo constituyen. Así pues, no es posible desarrollar una «lógica de clases» que considerara exclusivamente la extensión de los conceptos, sin la menor referencia a su comprehensión. Pero tampoco es posible atenerse exclusivamente a la comprehensión, ya que omitiríamos un aspecto esencial del pensamiento. Más aún: las relaciones de extensión desempeñan en lógica una función superior a las relaciones de comprehensión, ya que únicamente las primeras permiten formular determinadas reglas (oposición y conversión de las proposiciones, teoría del silogismo).

En fin, de las definiciones expuestas se deduce una especie de ley lógica: *la comprehensión y la extensión de los conceptos están en razón inversa la una respecto de la otra*. Cuanto más rica es la comprehensión de un concepto, tanto más reducida

es su extensión, y viceversa. Y cuanto mayor es la extensión de un concepto, tanto más reducida es su comprehensión, y viceversa.

Es claro que la comprehensión y la extensión de *un* concepto *varían* en razón inversa, debido a que un concepto dado tiene una comprehensión y una extensión estrictamente determinadas. Si la extensión varía, varía la comprehensión, y si algo cambia en la comprehensión de un concepto, resulta *otro* concepto diferente. Las esencias y los conceptos, dice santo Tomás, son como los números. Si a un número se le suma o se le resta tan sólo una unidad, ya no es el mismo. Por ejemplo, una substancia animada sensible es un animal; si añadimos el carácter «razonable», resulta el concepto hombre; si le restamos el carácter «sensible», resulta el concepto planta *(Meta.*, VIII; n.° 1723-1724).

La fórmula correcta de la ley es la que hemos dado nosotros. Autoriza e incluso presta una base a la comparación de *diferentes* conceptos, desde el punto de vista de su comprehensión y de su extensión.

II

CLASIFICACIÓN DE LOS TÉRMINOS

No vamos a ofrecer aquí una clasificación sistemática y completa de los conceptos. Indicaremos simplemente sus divisiones más importantes.

Desde el punto de vista de la *comprehensión*, los conceptos son simples o complejos, concretos o abstractos.

Se dice que un concepto es *simple* cuando sólo comprehende una esencia, aunque dicha esencia tenga una comprehensión muy rica y sea susceptible, por lo tanto, de descomponerse en múltiples elementos. Un concepto es *complejo* cuando contiene varias esencias.

«Hombre», por ejemplo, es un término simple, y «hombre grande» un término complejo. Pero no debemos fiarnos del número de vocablos para saber si un término (oral o mental) es simple o complejo. Pese a las apariencias, «triángulo isósceles» es un término simple, y «negro» un término complejo.

Un concepto es siempre abstracto, pero lo llamamos *concreto* cuando implica un sujeto, aunque sea indeterminado: «sabio» o «blanco», por ejemplo. Decimos que un concepto es *abstracto* cuando su contenido es una forma o una cualidad, desprendida de todo sujeto: «sabiduría» o «blancura», por ejemplo.

Según la *extensión*, un concepto puede ser singular, particular o universal.

A este respecto, debemos advertir primero que un concepto abstracto *es* siempre universal. Pero puede ser considerado sólo en una parte de su extensión.

Un concepto es *singular* cuando su extensión se reduce a un individuo: «este hombre». Es *particular*, cuando su extensión se reduce a un modo indeterminado: «algún hombre». Es *universal*, cuando es tomado en toda su extensión: «todo hombre», y también «ningún hombre».

A nuestro parecer, no hay en esta clasificación lugar alguno para los conceptos indefinidos y colectivos. Un concepto es *indefinido* cuando su extensión no es precisada: «el hombre». Pero si un término de esta índole no está aislado, deja de ser indefinido. Cuando forma parte de una proposición, como sujeto o predicado, su extensión queda automáticamente determinada. Un concepto es *colectivo* cuando es aplicable a un conjunto, pero no a cada uno de sus elementos: «el ejército, el senado». A pesar de esta particularidad, dicho concepto cae dentro del ámbito de la clasificación precedente: puede ser singular: «este ejército»; particular: «algún ejército»; o universal: «todo ejército».

Advirtamos que para expresar, no sólo el singular, sino también el particular y el universal, es necesario emplear el singular y no el plural: decir «algún hombre» y no «algunos hombres», «todo hombre» y no «todos los hombres». La razón de ello estriba en el hecho de que un concepto representa, no una *suma* de individuos, sino una *esencia* abstracta, un cierto tipo de ser. Los vocablos «algún» y «todo» son una especie de exponente, como diríamos en matemáticas, que indica la extensión con que es tomada una esencia dada.

Las anteriores clasificaciones son válidas para los conceptos, sea cual sea su papel en la proposición, tanto si cumplen el cometido de sujeto como si cumplen el de predicado. Pero, si un concepto es considerado *como atributo de una proposición,* aparecen nuevos aspectos.

En efecto, si se trata de un predicado, su relación con el sujeto plantea tres problemas:

1.° *¿Cómo* se relaciona con el sujeto?
2.° *¿Por qué,* a qué título, se relaciona con él?
3.° *¿Qué* dice de este sujeto?

Tocante al primer punto, Aristóteles ofrece algunas indicaciones al comienzo de su tratado de los *Predicamentos;* por esto, se las conoce con el nombre de «ante-predicamentos». Con el correr de los tiempos, han sido ahondadas y desarrolladas. Se trata de la distinción entre términos unívocos, equívocos y análogos.

Un término es *unívoco* cuando puede ser atribuido a diversos sujetos según una «razón» idéntica, como dice santo Tomás, es decir, en un mismo sentido, si se trata de un vocablo, o con una comprehensión idéntica, si se trata de un concepto. Por ejemplo, el nombre animal atribuido al buey y al caballo.

Un término es *equívoco* cuando puede ser atribuido a diversos sujetos en sentidos completamente diferentes; por ejem-

plo, el nombre de can atribuido al animal y a la constelación. Semejante término sólo puede ser oralmente equívoco, uno de esos vocablos que en gramática se llaman *homónimos* y que poseen varios sentidos, ya que un concepto no puede ofrecer a la inteligencia esencias diferentes. ¿A menos que, tal vez, sea muy confuso?

Un término es *análogo* cuando se aplica a diversos sujetos en un sentido, o según una «razón», que no es ni absolutamente idéntico ni absolutamente diferente. El término análogo es, pues, un término intermedio entre el unívoco y el equívoco. ¿Cómo es posible esto? Cuando cosas esencialmente diferentes mantienen entre sí una cierta *relación*.

A este respecto, pueden presentarse dos casos (CG, I, 34; *Ver.*, 2, 11).

1.° El término en cuestión sólo es propiamente aplicable a una cosa, pero puede serlo también analógicamente a otras más, con tal de que éstas tengan una relación con la primera. Esta forma de analogía recibe el nombre de *analogía de proporción* o de *atribución*. Ejemplo frecuente en santo Tomás: el concepto de sanidad sólo es propiamente aplicable a un ser vivo, pero se aplica analógicamente al alimento y al clima que favorecen la salud, y a la orina que manifiesta la salud (ST, I, 13, 5).

2.° El término en cuestión se aplica a diversas cosas, porque existe entre ellas una semejanza de relaciones. Se dirá, por ejemplo, «el pie de una montaña» por analogía con el pie del hombre; cumplen la misma función, lo que explica, pongamos por caso, que se atribuya la visión a la inteligencia por analogía con los sentidos. Esta analogía es conocida con el nombre de *proporcionalidad*.

Esta teoría es de una importancia capital en metafísica, ya que únicamente ella nos permite forjarnos una noción justa del ser y de Dios, soslayando los graves errores que a este respecto se cometen. He aquí el resumen que de dicha teoría

nos ofrece santo Tomás. Advirtamos que, en este texto, sólo habla de la analogía de proporción.

«Aliquid praedicatur multipliciter. Quandoque quidem secundum rationem omnino eadem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari, sicut animal de equo et bove. Quandoque vero secundum rationes omnino diversas; et tunc dicitur aequivoce praedicari, sicut canis de sidere et de animali. Quandoque vero secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae: diversae quidem secundum quod diversas habitudines important, unae autem secundum quod ad unum aliquid et idem istae diversae habitudines referuntur; et illud dicitur analogice praedicari, id est proportionaliter, prout unumquodque secundum suam habitudinem ad illud unum refertur» (*Meta.*, IV, 1; n.º 535).

Esta teoría es también importante en lógica, ya que las divisiones que vamos a exponer únicamente conciernen a los conceptos unívocos.

Se aplica el nombre de *predicables* o universales a las diversas maneras de atribuir un concepto unívoco a un sujeto (cf. CG, I, 32), y el de *predicamentos* o categorías a las diversas determinaciones que dicho concepto aporta al sujeto.

Hay cinco *predicables*: el género, la diferencia específica, la especie, lo propio y el accidente. He aquí cómo funciona esta clasificación.

Un predicado puede indicar o la esencia de un sujeto, o sólo una parte de dicha esencia, o una característica que no forma parte de la esencia.

El predicado que contiene la esencia se llama *especie*.

Cuando el predicado se refiere únicamente a una parte de la esencia del sujeto, pueden darse dos casos. O bien esta parte es común a otras especies, y tenemos el *género*, o bien dicha parte es la característica propia de la especie que la distingue de toda otra: tal es el caso de la *diferencia específica*.

Si el predicado es una característica que no forma parte de la esencia del sujeto, pueden presentarse a su vez dos casos. O bien dicha característica emana necesariamente de la esencia, y tendremos lo que le es *propio (propria passio*, dice a menudo santo Tomás), o la propiedad. O bien la característica en cuestión no emana necesariamente de la esencia, sino que está presente únicamente de hecho: es el *accidente*.

Ejemplos: en la proposición «Pedro es un hombre», el predicable es la especie. «Es animal», género. «Es racional», diferencia específica. «Es capaz de reir», propiedad o propio. «Es alto», accidente.

A este respecto, debemos advertir que los predicables no son exactamente predicados, sino *los modos según los cuales* los predicados pertenecen a un sujeto o pueden ser referidos a él. Así pues, cuando a un concepto lo llamamos «género» o «especie», por ejemplo, el género humano, la especie humana, lo consideramos según el modo de ser atribuible a un sujeto. No obstante, es legítima la transferencia de predicable a predicado, porque el modo de atribución depende de su contenido.

Subrayemos inmediatamente que los dos últimos predicables no forman parte de la esencia del sujeto, sino que se suman a ella, y, consiguientemente, son con respecto a ella accidentes. La terminología sería más clara, si habláramos de accidente necesario y de accidente contingente.

Finalmente, para poder comprender algunos pasajes de santo Tomás y de los lógicos escolásticos, conviene señalar ciertas expresiones de una tecnicidad muy elevada. El género y la especie se conocen con el nombre de predicables *in quid*, porque responden a la pregunta: «¿Qué es? *(quid est res)*. Del género se dice que es *in quid incomplete*, porque sólo indica una parte de la esencia, y de la especie se dice que es *in quid complete*, porque indica la totalidad de la esencia. Los demás predicables son *in quale*, porque responden a la pregunta: ¿Cuál es esa cosa? *(qualis est res)*. Pero la diferencia específica

se llama *in quale quid*, porque cualifica al sujeto en la línea de la esencia. Lo propio, *in quale accidentaliter et necessario;* el accidente, *in quale accidentaliter et contingenter;* diferencias estas últimas perfectamente comprensibles.

Tocante a los *predicamentos*, digamos que son los únicos tratados por Aristóteles en toda la lógica consagrada al término. Por lo demás, tal es el título de su obra. Se trata de clasificar las diversas indicaciones que los predicados pueden aportar al sujeto.

Aristóteles encuentra hasta diez categorías: la *substancia*, y nueve clases de *accidentes: cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción, pasión.*

Las aplicaciones son fáciles. Cuando se dice: «Es un hombre», el predicamento es una substancia. «Es alto», cantidad. «Es blanco», cualidad, etc.

Advirtamos, de paso, que no debe confundirse el accidente como predicable con el accidente como predicamento. La perspectiva no es idéntica, y la diferencia resalta netamente por el hecho de que el accidente predicable se opone a lo propio, a la propiedad, en tanto que el accidente predicamento se opone a la substancia. Por esto son factibles muchas combinaciones, en las que nos perderíamos si no tuviéramos en cuenta esta diferencia. Ejemplo: «está vestido con una túnica»; el predicable es accidente, el predicamento, la substancia.

La substancia y el accidente (predicamental) se definen por referencia a la existencia. La substancia es aquello que es apto para *existir en sí;* el accidente, aquello que sólo puede existir *en un sujeto.* No vamos a entrar en más detalles acerca de la deducción de los nueve accidentes, ni de su definición, porque estos puntos son estudiados en metafísica.

La razón de ello estriba en el hecho de que los predicamentos se conforman de un contenido lógico a la vez que metafísico. Son, conjuntamente, géneros supremos del pensamiento y del

ser, porque la inteligencia, cualquiera que sea el objeto en que piense, en el fondo tiene siempre el ser por objeto, «objeto común» como se dice en psicología. Así pues, si consideramos los predicamentos como modos del ser (primera intención), nos movemos en el ámbito de la metafísica; si los consideramos como predicados de proposiciones (segunda intención), estamos en el campo de la lógica.

Los predicamentos distribuyen en diez compartimientos todos los predicados posibles, a condición de que sean *unívocos*. Dejan escapar, pues, un determinado número de conceptos *análogos,* que trascienden toda clasificación o género y que, por esta razón, son llamados *trascendentales.* Y éstos son precisamente los conceptos primeros y más fundamentales entre todos, a saber, el ser y sus propiedades: *res, aliquid, unum, verum, bonum.* Son atribuibles analógicamente a todo sujeto. Una vez más, la lógica se vincula a la metafísica. Nos parece suficiente haber indicado el lugar propio de estos conceptos.

III

RELACIONES ENTRE TÉRMINOS

Las relaciones entre conceptos derivan, o bien de su extensión, o bien de su comprehensión.

Según la extensión, la trama de las relaciones es la ofrecida por la recíproca penetración de unos conceptos en otros. Se supone, pues, que tienen en común algún elemento de su comprehensión, o dicho de otro modo, que pertenecen al mismo predicamento. Porque si nada tienen en común, son incomparables entre sí, y es imposible en tal caso afirmar que uno goza de mayor o menor extensión que otro. Por ejemplo, los conceptos de triángulo y de justicia son incomparables porque

el primero se refiere al predicamento cantidad, y el segundo al predicamento cualidad.

Si se trata, pues, de conceptos (comparables) de extensión diferente, el que goza de mayor extensión se llama *superior*, y los demás *inferiores*.

Se dice también que el concepto superior es un *todo lógico*, y que sus inferiores son sus *partes subjetivas*. Esto exige una explicación. «Todo» y «partes» no precisa de ninguna explicación, porque se entiende perfectamente. Otro tanto cabe decir de la expresión «todo lógico», ya que se trata de una relación de extensión. Pero, ¿por qué «partes subjetivas», y no «partes lógicas»? Es necesario apartar de la expresión «subjetivas» toda resonancia psicológica. Significa sencillamente que los inferiores pueden desempeñar la función de sujetos a los que se atribuye el concepto superior.

Un concepto superior es también calificado de *género*, siendo los conceptos inmediatamente inferiores sus *especies*. Pero estas nociones son esencialmente relativas. Un concepto que es una especie por referencia a un género, puede, a su vez, tener inferiores; llena entonces el cometido de género con respecto a estos últimos. Advirtamos, sin embargo, que, en una serie de conceptos recíprocamente penetrados los unos en los otros, se reserva el nombre de *especie* a aquel cuya extensión sea la menor posible y que, por debajo de él, se encuentren ya únicamente los individuos, que deben ser de la misma especie; se trata entonces de la *species infima* o de la *species specialissima*. Por otra parte, el concepto inmediatamente superior a un concepto dado se llama *género próximo*. Y, evidentemente, el género que no tiene superior es un *género supremo*. Hemos visto que existen diez géneros supremos: los predicamentos.

Ahora bien, para pasar de un género a sus especies, es evidentemente necesario restringir su extensión. Para esto únicamente existe una posibilidad: aumentar su comprehensión. Lo cual se lleva a cabo añadiendo al género la diferencia espe-

cífica. La operación, claro está, puede efectuarse a todos los niveles, desde el género supremo hasta la última especie.

Un comentador de Aristóteles, Porfirio, estableció un cuadro de los conceptos según su extensión decreciente, yendo de la substancia al hombre. Esta clasificación se hizo célebre bajo el nombre de «árbol de Porfirio». Es exageradamente célebre, porque no pasa de ser un ejemplo, y tiene tanto interés como pueda tenerlo cualquier otro.

Según la *comprehensión*, el caso principal es el de la *oposición* de los conceptos. La teoría fue bosquejada por Aristóteles a continuación de los predicamentos; se dice, pues, que pertenece a los «post-predicamentos».

Los conceptos están opuestos cuando se excluyen y no pueden, por lo tanto, coexistir (al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto) en un mismo sujeto. Se dan cuatro clases de conceptos opuestos.

Dos conceptos son *contradictorios* cuando uno es la negación pura y simple del otro. Por ejemplo, blanco y no-blanco. La contradicción es la oposición más radical; no admite intermediarios, propiedad ésta considerada a veces por Aristóteles como su definición. Las restantes formas de oposición la implican, pero en menor grado.

La segunda oposición es difícil de explicar. Es la del *habitus* y la *privación*. Digamos, sencillamente, que la privación es la negación de una característica que un sujeto debería poseer por naturaleza, o en pocas palabras, *negatio in subiecto*. Habrá, pues, oposición entre poseer y no poseer una característica semejante. Por ejemplo, la visión y la ceguera (en el hombre). No hay, pues, intermediarios.

Son *contrarios* dos conceptos positivos que se excluyen, por ser los extremos de un mismo género. Por ejemplo, blanco y negro (en el género color). Algunos contrarios pueden tener intermediarios, como, por ejemplo, el gris entre el blanco y el

negro. Los contrarios que admiten intermediarios se llaman *mediatos*, y los que no los admiten, *inmediatos*.

Son *relativos* dos conceptos positivos que se excluyen y, a la vez, se reclaman recíprocamente. Que se reclamen, significa que dependen el uno del otro y que son impensables el uno sin el otro. Por ejemplo, padre e hijo. Esta oposición es la menor de todas. Entraña, sin embargo, la contradicción porque ambos términos se excluyen: el padre no es su hijo, y el hijo no es su padre. (El padre, a su vez, es hijo, pero se trata ya de otra relación; no es hijo en cuanto padre.)

Dado que la oposición de los conceptos desempeña una función esencial en la dialéctica hegeliana y en las filosofías nacidas de la misma, será útil leer algunos textos de santo Tomás a este respecto. He aquí, en primer lugar, el que acabamos de elucidar:

Quattuor modis aliqua alicui opponuntur: uno modo ut contradictio, sicut sedens non sedenti; alio modo ut privatio, ut caecus videnti; tertio modo ut contrarietas, sicut nigrum albo; quarto modo ut ad aliquid, sicut filius patri. Inter ista quattuor genera oppositionis, primum est contradictio. Cuius ratio est quia contradictio includitur in omnibus aliis tanquam prius et simplicius. Opposita enim secundum quodcumque oppositionis genus, impossibile est simul existere. Quod quidem contingit ex hoc quod alterum oppositorum de sui ratione habet negationem alterius. Sicut de ratione caeci est quod sit non videns. Et de ratione nigri quod non sit album. Et similter de ratione filii quod non sit pater eius cuius est filius» *(Meta.*, X, 6; n.° 2040-2041).

Un segundo texto presenta las cosas en orden inverso, y aísla (quizá excesivamente) la relación de las demás oposiciones:

«Aliquid contraponitur alteri vel opponitur, aut ratione dependentiae, et sic sunt opposita relativa. Aut ratione remotionis, quia scilicet unum removet alterum. Quod quidem contingit tripliciter. Aut enim totaliter removet, nihil relinquens, et sic

est negatio. Aut relinquit subiectum solum, et sic est privatio. Aut relinquit subiectum et genus, et sic est contrarium, nam contraria sunt non solum in eodem subiecto, sed etiam in eodem genere» *(Meta.,* v, 12; n.° 922).

Finalmente, tenemos en la *Suma* un buen resumen, que omite, sin embargo, la relación:

«Negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subiectum; et propter hoc potest dici tam de ente quam de non ente, sicut non videns et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subiectum; est enim negatio in subiecto: caecum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium vero, et aliquid ponit, et subiectum determinat: nigrum est enim aliqua species coloris» (ST, I, 17, 4).

Indiquemos además dos cosas. Primera, que la ciencia de los contrarios es única, o sea, que una misma ciencia estudia los contrarios. Esta afirmación es fácilmente comprensible, ya que los contrarios son los extremos de un mismo género. «Una est scientia contrariorum» (CG, III, 50), «eadem scientia se habet ad contraria» *(Meta.,* IX, 2; n.° 1791). Y, de modo más amplio, digamos que los opuestos proceden de la misma ciencia, «opposita est unius scientiae considerare» *(Meta.,* IV, 3; número 567), «contraria et quaelibet opposita pertinet ad unam scientiam secundum seipsa, eo quod unum est ratio cognoscendi alterius» *(Meta.,* III, 4; n.° 371). Uno de los opuestos es la razón de conocer al otro, lo que es evidente a todas luces en el caso de los relativos, ya que dependen el uno del otro. Pero, de modo más general, uno de los opuestos entraña la negación *del* otro; el término negativo no puede, pues, establecerse sin el otro: lo implica en su misma negación.

Y no sólo la ciencia de los opuestos es única, sino que, en el seno de esta misma ciencia, el conocimiento de uno de los opuestos ayuda a conocer el otro. «Esse unius contrarii tollitur per esse alterius; sed cognitio unius oppositi non tollitur per cognitionem alterius, sed magis iuvatur» *(Meta.,* VII, 6; n.° 1405).

Estas sencillas palabras exigirían un amplio desarrollo, porque cimientan las bases de lo que cabría calificar perfectamente de «dialéctica» tomista.

IV

LA DEFINICIÓN

Definir es delimitar. Así pues, cabría pensar que la definición afecta a la extensión de los conceptos. Es cierto, pero secundario. Puesto que la extensión depende de la comprehensión, la definición afecta ante todo a esta última. La definición consiste, pues, en delimitar exactamente la *comprehensión* de un concepto, para distinguirlo de los demás. Y como el concepto es una esencia pensada, y como, además, su comprehensión implica varias características, llegamos a esta definición (magnífico ejemplo de segunda intención): un *término complejo* que expresa *lo que es* una cosa.

Así pues, en principio, la definición es *real,* o sea, que concierne a algo, a una cosa, y *esencial,* o sea, que expresa la esencia de ese algo, de esa cosa. ¿Cómo lograrla? Tal es el problema.

La solución se deduce inmediatamente de la teoría de los predicables, porque la esencia que hay que definir es una *especie*. Para definirla, deberemos, pues, unir su *género próximo* y su *diferencia específica*. El género es la característica que comparte con otras esencias, es de algún modo el terreno común. La diferencia es la característica que la hace diferente de cualquier otra, es decir, algo así como la delimitación del propio terreno. Recurriendo una vez más al lenguaje de la filosofía de la naturaleza, diremos que, en una definición, el género es la materia, y la diferencia la forma.

Tal es el tipo perfecto de definición. Raramente se consigue, porque, como dice santo Tomás, casi siempre ignoramos las

diferencias. Debemos, pues, contentarnos, por regla general, con definiciones imperfectas.

La que más se aparta de la ideal es, evidentemente, la definición *nominal*. Se opone a la definición real por la sencilla razón de que no define una cosa, sino el sentido de una palabra, lo que se logra, o bien por la etimología, o bien por el uso corriente. Aunque muy imperfecta, dicha definición no es, sin embargo, despreciable. Es siquiera un primer paso, una primera aproximación, y santo Tomás, como Aristóteles, recurre frecuentemente a ella para desbrozar el terreno al comienzo de un estudio.

Por encima de la definición nominal, hay dos clases de definiciones reales que no son esenciales: una extrínseca, por medio de las causas, e intrínseca la otra, por medio de las propiedades.

La definición *causal* consiste en definir una cosa, no en sí misma, razón ésta por la que se llama extrínseca, sino por su causa. Ya sea por su causa *eficiente*, como, por ejemplo: «es un Rubens» (una tela pintada *por* Rubens), ya sea por su causa *final*, como, por ejemplo: «es un ídolo» (una estatua hecha *para* ser adorada), ya sea su causa *ejemplar*, como, por ejemplo: «una estatua de Napoleón» (hecha *sobre el modelo de* Napoleón).

A la definición causal se aproxima la definición *genética*, que indica el modo de producirse una cosa. Ejemplo: el mulo es un cruzamiento de caballo y asno; el bronce es una aleación de cobre, zinc y estaño.

La definición *descriptiva* es intrínseca y se acerca a la esencia, pero sin alcanzarla. Consiste en la indicación de una o varias *propiedades* de una cosa. La propiedad no es una característica esencial, pero emana necesariamente de la esencia, de modo que basta para distinguir a esta última de cualquier otra; y además se verifica en todos los individuos que poseen

tal esencia. Esta clase de definición es la más utilizada por las ciencias de la naturaleza.

La definición esencial no necesita de regla alguna, porque su propia definición hace las veces de regla: o se fija por el género próximo y la diferencia específica, o, sencillamente, no hay tal definición esencial.

Las demás se rigen por las reglas siguientes:

1.ª que la definición no contenga lo definido;

2.ª que sea más clara que lo definido, *clarior definito;*

3.ª que convenga a todo lo definido entero y sólo a él, *toto et soli definito;*

4.ª que no sea negativa;

5.ª que sea breve.

Es lógico que así sea. Advirtamos únicamente que la regla 5.ª es absolutamente secundaria, ya que la brevedad viene requerida por la claridad, pero está subordinada a la exactitud. Y que la regla 4.ª debe comprenderse con ciertas restricciones. Si el objeto que se trata de definir es una negación o una privación, la definición sólo puede ser negativa. Si el objeto, aunque positivo en realidad, únicamente nos es conocido por medio de negaciones, la definición deberá entrañar una negación, ya que se refiere a las cosas tal como están en nuestro pensamiento. Es lo que acontece con ciertos atributos de Dios: son eminentemente positivos, pero únicamente podemos concebirlos por vía negativa. Por ejemplo: Dios es infinito (no finito), eterno (no temporal), inmenso (no contenido en un lugar), simple (no compuesto de partes).

Finalmente, subrayemos un hecho importante: No es posible definirlo todo, o, en otras palabras, hay términos *indefinibles*.

No debemos clasificar en esta categoría los datos de experiencia. La experiencia es indudablemente imprescindible para

la génesis del pensamiento, y es irreemplazable en el sentido de que una definición jamás equivaldrá a la experiencia adquirida al contacto con un objeto dado. Pero no dispensa en absoluto de la necesidad de dar con una definición relativa a dicho objeto. En primer lugar, porque la experiencia no es más clara que una definición; posee ciertamente su propia claridad, de orden sensible, pero carece de toda claridad intelectual. En segundo lugar, y ésta es la razón principal, porque la experiencia se refiere a individuos, y aun por características externas, mientras que la definición concierne a la esencia. Es posible ver *varios* diamantes *e* ignorar lo que es *el* diamante.

Los términos indefinibles son, por una parte, los géneros supremos y los trascendentales, y, por otra, los individuos. Se trata de una imposibilidad de principio. Los primeros podrán ser explicados con mayor o menor acierto, y los segundos serán captados medianamente bien, pero ni unos ni otros podrán ser, propiamente hablando, definidos.

El caso de los primeros es claro. Carecen de género próximo que pudiera diferenciarlos mediante la adición de una diversidad específica. Debemos confesar ahora que antes nos hemos equivocado cuando afirmábamos que la substancia se definía por referencia a la existencia. La substancia no se define, porque por encima de ella tiene únicamente el ser que no es un género. Otro tanto cabe decir de los demás predicamentos, y con mayor razón aún, del ser y sus propiedades.

Tocante a los individuos, debemos precisar que lo que es indefinible es la *individualidad* del individuo, o el individuo en cuanto tal. Porque (en principio) cabe perfectamente la posibilidad de definir la esencia de un individuo. Lo que ocurre es que dicha esencia no lo define en su individualidad, puesto que la comparte con los demás individuos de su especie.

¿Por qué el individuo es indefinible? Porque, si bien tiene un género próximo, la especie última carece, sin embargo, de diferencia específica. Lo que equivale a decir que su comprehen-

sión es infinita y, consiguientemente, inagotable en el terreno de los conceptos. De ahí el adagio corriente en la Escuela: *individuum est ineffabile.*

V

LA DIVISIÓN

La división es una operación paralela a la definición. La definición es un análisis de la comprehensión. La división es un análisis de la extensión. A menudo, se las confunde. Si releemos los primeros *Diálogos* de Platón, advertiremos que los interlocutores de Sócrates creen definir una virtud dando algunos ejemplos de la misma: sustituyen la definición por una división que, por si fuera poco, está mal hecha.

La división es *un término complejo que distribuye un todo en sus partes.*

Existen varias clases de todo y de partes, y, por lo tanto, varios tipos de división. Aunque es claro que la lógica considera únicamente el *todo lógico* y sus *partes subjetivas.*

Por ende, la división propiamente hablando, consiste solamente en pasar de un género a sus especies. Pero, evidentemente, esta operación puede prolongarse, si cada especie obtenida es considerada a su vez como un género y consiguientemente se la divide. Esta nueva división recibe entonces el nombre de *subdivisión.*

En las ciencias de la naturaleza, particularmente en botánica y en zoología, en las que el procedimiento es un momento importante del método, la serie de divisiones y subdivisiones se llama *clasificación.* No obstante, a decir verdad, una división cualquiera, tomada aparte, es ya una clasificación; ambos vocablos son sinónimos, porque las partes son clases contenidas en una clase más amplia y extensa.

Toda la dificultad de la operación consiste en hallar las diferencias que distinguen entre sí a las partes. Podemos, al menos, formular las reglas de una división correcta:

1.ª Que sea *completa*, lo que no significa que deba necesariamente descender hasta la especie última, sino que, a cada estrato o nivel, no deje escapar ninguna parte.

2.ª Que sea *exacta*, es decir, que las partes sean distintas entre sí y distintas del todo, o, dicho de otro modo, que no se «inmiscuyan».

3.ª Que tenga siempre el mismo *fundamento*, es decir, que se efectúe siempre bajo el mismo aspecto. Si se cambia de perspectiva en un momento dado de la operación, ya no es el mismo todo el que se divide.

La división más rigurosa es la *dicotomía*, que consiste en dividir un género en dos especies por la presencia o la ausencia de una misma característica. Por ejemplo, la cantidad se divide en continua y discontinua; la substancia, en simple y compuesta; el cuerpo, en vivo y no vivo.

Este procedimiento es el más riguroso, porque se funda en la contradicción que, como sabemos, no admite intermediarios. Pero no es posible generalizarlo sin pecar de artificiosidad, de modo que, pese a su rigor, o quizá a causa del mismo, tiene mala reputación en filosofía.

CAPÍTULO TERCERO

LA PROPOSICIÓN

El lógico no se interesa por el acto de juzgar *(assensus)*, sino por la materia a la que concierne dicho acto. Por extensión, podemos llamar también juicio a la materia, como llamamos concepto al acto de concebir *(conceptio)* y a lo que se concibe *(conceptum)*.

La expresión del juicio, tanto mental como oral, recibe el nombre de *enunciación*, si se considera en sí misma, y de *proposición*, si se considera como elemento de un razonamiento. De momento, dicha distinción carece de importancia. En la práctica emplearemos, pues, los vocablos juicio, enunciación y proposición, pero con cierta preferencia el de proposición, ya que, desde el punto de vista lógico, el juicio está ordenado al razonamiento.

La propiedad principal de un juicio es su *verdad* o *falsedad*. Únicamente por aquí se introduce en lógica el problema de la verdad. Pero no incumbe a la lógica la tarea de definirla. Supondremos, pues, como cierto, que la verdad consiste en la *adecuación*, es decir, en la conformidad del juicio con la realidad: afirmar que es lo que es, y que no es lo que no es. «Quod quidem iudicium, si consonet rebus, erit verum, puta cum intellectus iudicat rem esse quod est, vel non esse quod non est» *(Herm.*, I, 3; n.º 31).

Como advierte santo Tomás en su comentario al *Peri Hermeneias*, Aristóteles trata únicamente de un tipo de proposiciones, las llamadas *categóricas*, y nada dice de las *hipotéticas* (que

entraron a formar parte de la lógica un siglo más tarde, gracias a la escuela estoica). Se trata ciertamente de una laguna, pero como las proposiciones hipotéticas están compuestas de categorías, debemos empezar evidentemente por estas últimas.

I

LA PROPOSICIÓN CATEGÓRICA

Categórico significa simplemente *predicativo*. Dicho vocablo no entraña en lógica ningún matiz enfático, como cuando se dice, en el lenguaje corriente: «Lo afirmó de un modo categórico.»

La proposición categórica se llama *simple* por oposición a la hipotética, que está compuesta de categóricas. Pero, en sí misma, no es simple. Implica normalmente tres elementos: dos términos y una cópula.

Los dos términos se llaman *sujeto* y *predicado*. El sujeto es *aquello de que* se habla, y el predicado, *aquello que* se dice del sujeto. La *cópula relaciona* a ambos términos, relación que puede ser de *conveniencia (compositio)*, o de *disconveniencia (divisio)*. La conveniencia entre predicado y sujeto se expresa mediante la afirmación, y la disconveniencia mediante la negación. Aunque la negación sea absolutamente lo contrario de una predicación, las proposiciones negativas, al igual que las afirmativas, se llaman predicativas o categóricas, precisamente porque son contrarias; como ya hemos dicho anteriormente, los contrarios pertenecen al mismo género. No obstante, para simplificar las cosas, en este apartado hablaremos únicamente de las proposiciones afirmativas: son las primeras o primitivas, en tanto que las negativas son las segundas o secundarias.

Si nos atenemos a las propiedades generales de los términos, a saber, la comprehensión y la extensión, advertiremos

que una misma proposición puede ser considerada «en comprehensión» y «en extensión». En el primer caso, introduce el predicado en la comprehensión del sujeto, establece que tal sujeto posee tal característica. En el segundo, introduce el sujeto en la extensión del predicado: establece que el sujeto pertenece a tal clase concreta. Ambas interpretaciones son igualmente legítimas, pero la primera no sólo es la más natural, sino también la más fundamental. Por esto se dice que la proposición categórica establece la pertenencia o la inherencia del predicado al sujeto: *praedicatum inest subiecto.*

Es necesario abordar aquí, siquiera sumariamente, dos controversias.

La primera concierne al sentido de la fórmula. Leibniz la entendía en el sentido de que todo predicado, siendo inherente al sujeto, puede ser descubierto mediante el análisis del sujeto. Esta teoría sostiene en definitiva que todo predicado es una característica esencial, o dicho de otro modo, que suprime los dos últimos predicables, lo propio y el accidente, que no forman parte de la esencia del sujeto. Niega, consiguientemente, toda contingencia en el universo. Pero es evidente la existencia de una infinidad de predicados que pueden ser referidos a un sujeto, sin que deban formar parte de su esencia. En la lógica aristotélica, la fórmula *praedicatum inest subiecto* significa que, en una proposición categórica, el predicado es referido al sujeto como inherente a él, o como perteneciéndole, *a un título cualquiera,* es decir, según uno de los cinco predicables, sin excepción alguna.

La otra controversia afecta a la extensión de la fórmula. Lachelier sostuvo que, junto a las proposiciones de inherencia, existen «proposiciones de relación», de un tipo totalmente diferente, porque no atribuyen un predicado a un sujeto, sino que establecen una relación entre ambos términos. Ejemplos: «París es más grande que Versalles», «Pedro es hijo de Pablo». Lachelier añade que las proposiciones de relación son las úni-

cas empleadas en matemáticas. Con Leibniz, la controversia se producía a propósito de los dos últimos predicables; con Lachelier, a propósito del cuarto predicamento. Éste, evidentemente, es diferente de los otros porque cada predicamento es un género supremo, irreductible a los demás. Pero el nudo de la cuestión estriba en saber si la relación es un predicamento. Ahora bien, esto no ofrece ningún género de duda. Las varias relaciones que un sujeto puede mantener con otras cosas son caracteres que le pertenecen, como, por ejemplo, una determinada cantidad, una determinada cualidad, etc. «París es grande», predicamento cantidad. «París es más grande que Versalles», predicamento relación: la proposición aporta una determinación del orden de la cantidad por comparación con otra.

Consideremos ahora la cópula. En una proposición categórica, la cópula es la *predicación* misma, o la atribución. La cópula expresa la relación del predicado con el sujeto, y dicha relación es la inherencia. Pero el vocablo inherencia, aunque sea clásico, no traduce exactamente la palabra *inesse*. Porque en *inesse* hay *esse*, la existencia. Y se trata de una idea de la que no es posible prescindir.

El juicio tiene siempre un «valor existencial», no sólo cuando establece la existencia de un sujeto, por ejemplo «Dios es», sino también cuando cualifica a un sujeto, como, por ejemplo, «Dios es bueno». Tal es, por lo demás, la razón de que un juicio sea necesariamente verdadero o falso. Por esto no es desacertado el que la lógica reduzca toda clase de verbo al verbo *ser*, por una especie de reducción al mismo denominador.

Notemos además que, en lenguaje escolástico, una proposición que sólo consta de sujeto y verbo, como «Dios es», «Pedro corre», se denomina *de secundo adiacente*, y la que consta de sujeto, verbo y predicado, *de tertio adiacente* (*Hermeneias*, II, 2; n.º 212). La primera, sin embargo, puede reducirse

a la segunda, porque contiene un predicado implicado en el verbo. Basta, pues, desarrollar el verbo, formular como predicado lo que dice del sujeto. Se dirá, pues, «Dios es existente», como se dice «Dios es bueno». De modo que, en definitiva, la fórmula-tipo de la proposición categórica será: S es P.

II

CLASIFICACIÓN DE LAS PROPOSICIONES

Las proposiciones categóricas pueden clasificarse según diferentes aspectos.

En razón de su *materia*, una proposición puede ser *necesaria*, *imposible*, *posible* o *contingente*. El primer caso corresponde a los cuatro primeros predicables; el segundo es el contrario del primero, el tercero y el cuarto corresponden al quinto predicable.

En razón de su *cualidad*, una proposición es *afirmativa* o *negativa*. En el primer caso, «compone»; en el segundo, «divide».

Debemos subrayar que la cualidad de la proposición determina la extensión del predicado. Dos leyes traducen este hecho: *en una proposición afirmativa, el predicado es particular*, y, *en una negativa, es universal*. En efecto, la proposición afirmativa introduce el sujeto en la extensión cuando es referido al sujeto. Si se dice: «Este hombre es blanco», no se quiere decir que él solo sea todo lo que es blanco; no es más que un miembro de la clase de objetos blancos. La proposición negativa excluye el sujeto de la extensión del predicado. Este último es considerado, pues, en toda su extensión.

Por esto es inútil explicar la extensión del predicado. Viene ya automáticamente determinada por la cualidad de la proposición.

En razón de su *cantidad*, una proposición es *universal*, *particular* o *singular*. El vocablo cantidad tal vez no sea muy adecuado. Indica aquí la extensión del sujeto. Así pues, se dice que una proposición es universal cuando su sujeto es universal, es decir, cuando está tomado en toda su extensión. Se dice que es particular cuando su sujeto es particular, etc.

Asimismo, se dice que una proposición es indefinida cuando la extensión de su sujeto no está precisada. No obstante, dicha extensión resulta de la materia de la proposición. En materia necesaria e imposible, el sujeto está tomado universalmente; en materia contingente y posible, está tomado particularmente.

Por lo demás, las proposiciones singulares son asimiladas a las particulares en los capítulos siguientes de la lógica.

Si combinamos la cualidad y la cantidad de las proposiciones, obtendremos cuatro clases de proposiciones, designadas (arbitrariamente) por las cuatro primeras vocales:

Universal afirmativa, A.
Universal negativa, E.
Particular afirmativa, I.
Particular negativa, O.

Las escuelas medievales forjaron dos versos mnemónicos:
asserit A, *negat* E, *verum generaliter ambo*
asserit I, *negat* O, *verum particulariter ambo.*

La *modalidad* de una proposición es la expresión de la manera como el predicado se refiere al sujeto; o, en otras palabras, la cópula resulta afectada por un «modo» que indica la materia a que se refiere.

Existen cuatro modos. El *necesario* es el que no puede dejar de ser; el *imposible*, el que no puede ser; el *contingente*, el que es, pero que podría no ser; el *posible*, el que no es, pero que podría ser.

A decir verdad, podríamos simplificar y reducir los cuatro modos a sólo dos, el necesario y el posible, porque el imposible

es una necesidad negativa y la contingencia una posibilidad negativa.

Sea como sea, en toda proposición modal es necesario distinguir entre el *dictum*, que atribuye el predicado al sujeto, y el *modus*, que indica el modo de esta atribución. Así, en la proposición «Dios es necesariamente bueno», el *dictum* es «Dios es bueno», el *modus*, «necesariamente». En lógica se debe enunciar el *modus* antes del *dictum*, por lo que las proposiciones modales toman esta forma: «Es necesario que Dios sea bueno.»

III

LA OPOSICIÓN DE LAS PROPOSICIONES

Después de haber considerado las proposiciones en sí mismas, debemos tratar ahora de sus relaciones. Se da por sobreentendido que nos referimos a relaciones lógicas existentes entre proposiciones categóricas que *tienen el mismo sujeto y el mismo predicado*. Estas relaciones son de dos clases: la *oposición* y la *conversión*.

En la noción misma de oposición, surgen ya las primeras dificultades. Su definición estricta es: la afirmación y la negación del mismo predicado para el mismo sujeto, *affirmatio et negatio eiusdem de eodem*. Ateniéndose a esta definición estricta, habla Aristóteles de la oposición. Pero los lógicos posteriores incluyeron bajo idéntica designación la relación entre dos proposiciones que posean la misma cualidad. En cuyo caso, se dirá, en sentido amplio, que la oposición es la relación entre proposiciones que (poseyendo el mismo sujeto y el mismo predicado) difieren entre sí, ya sea por la cualidad, ya sea por la cantidad, ya sea por ambas a la vez.

Son *contradictorias* dos proposiciones que difieren a la vez en cualidad y cantidad: A — O, o bien E — I.

Son *contrarias* dos proposiciones universales que difieren por la cualidad: A — E.

Son *subcontrarias* dos proposiciones particulares que difieren por la cualidad: I — O.

Son *subalternas* dos proposiciones que sólo difieren por la cantidad: A — I, o bien E — O.

De las definiciones antedichas se deducen dos leyes relativas a la verdad y a la falsedad de las proposiciones opuestas.

Dos proposiciones *contradictorias* no pueden ser simultáneamente verdaderas, ni simultáneamente falsas. En otras palabras, si una es verdadera, la otra es falsa, y viceversa. Esta ley es la fórmula lógica del principio de contradicción.

Dos proposiciones *contrarias* no pueden ser simultáneamente verdaderas, pero pueden ser simultáneamente falsas. Así pues, si una es verdadera, la otra es falsa, pero si una es falsa, también la otra puede serlo. La razón de este hecho estriba en que, entre dos contrarios, pueden existir intermediarios. Pero, si no los hay, siguen la ley de las contradictorias.

Dos proposiciones *subcontrarias* no pueden ser simultáneamente falsas. Así pues, si una es falsa, la otra es verdadera. Pero, si una es verdadera, la otra puede ser también verdadera. En caso de no existir intermediarios, siguen también la ley de las contradictorias.

En cuanto a las *subalternas*, si la universal es verdadera, la particular también lo es: lo que es verdad del *todo* lo es también de *algo*. Si la particular es falsa, también lo es la universal: lo que es falso de *algo* lo es también del *todo*. Pero la universal puede ser falsa, y la particular, en cambio, verdadera: lo que es verdad de *algo* puede no serlo del *todo*.

A guisa de ejemplo, partiremos de la proposición «todo pecado merece el infierno», supuestamente falsa. La contraria

es «ningún pecado merece el infierno», que es igualmente falsa. La contradicción es «algún pecado no merece el infierno», que es verdadera. La subalterna es «algún pecado merece el infierno», que es asimismo verdadera.

IV

LA CONVERSIÓN

Llamamos conversión de una proposición a la operación que consiste en invertir sus términos pero preservándole el mismo sentido (poco importa que dicha proposición sea verdadera o falsa). La proposición convertida se llama *conversa* de la proposición primitiva.

De esta definición se sigue que la cualidad de la proposición no debe cambiar jamás, aunque a veces sí deba variar la cantidad.

Se llama *conversión simple* aquella cuya cantidad no varía, y *conversión por accidente* aquella cuya cantidad varía.

Veamos cómo se convierten las cuatro proposiciones-tipo.

A se convierte por accidente, o sea, se convierte en I. En efecto, en una proposición afirmativa, el predicado es particular. Debe, pues, preservar como particular cuando se convierte en sujeto de la conversa. Ejemplo: «todo ángel tiene alas» se convierte en: «algún (ser) que tiene alas es ángel».

Esta regla tiene una excepción: se trata de la proposición que refiere la definición a lo definido (lo que corriente, pero erróneamente, se llama definición). Por hipótesis, en efecto, ambos términos poseen idéntica comprehensión y, consiguientemente, idéntica extensión, de manera que la proposición se convierte simplemente.

Las proposiciones E e I se convierten simplemente; para

ello, basta invertir el sujeto y el predicado. En efecto, en ambas proposiciones los dos términos poseen idéntica extensión. E, por ser negativa, tiene un predicado universal; se convierte, pues, en E. I, por ser afirmativa, tiene un predicado particular; se convierte, pues, en I.

La proposición O no se convierte. Los lógicos medievales inventaron un procedimiento tortuoso para convertir las proposiciones O: la *contraposición*. Consiste ésta en prestar un sesgo indefinido a los dos términos, mediante la adición de la negación: «algún hombre no es justo» se convierte en «algún no-justo no es no-hombre». Sería mucho más claro traducir esta segunda proposición por «algún no-justo es hombre», pero, en caso de proceder así, advertiríamos que no se trata de la conversa de la primera, ya que no posee la misma cualidad: se pasa de una negativa a una afirmativa.

Para operar correctamente una conversión, es evidentemente necesario reducir la proposición primitiva a su esquema lógico: S es P. De lo contrario, nos exponemos a toda clase de sofismas. Así, «un hombre mira una piedra» no se convierte en «una piedra mira a un hombre»; ni «Pedro ama a María» en «María ama a Pedro».

Las proposiciones cuyo sujeto y predicado han sido invertidos se denominan, a veces, proposiciones *recíprocas* de las proposiciones primitivas. De las reglas formuladas se deduce que, si son verdaderas las proposiciones primitivas, únicamente las recíprocas de E e I son también verdaderas necesariamente. La recíproca de A (prescindimos ahora de las definiciones) no es verdadera necesariamente; puede serlo, pero, en tal caso, su verdad debe ser demostrada porque no puede deducirse de la conversión.

Así pues, se comete a menudo un sofisma por el mero hecho de convertir simplemente una proposición A que no sea definición, y por considerar la recíproca como verdadera. Ejemplo:

«todo filósofo profundo es oscuro», luego «todo filósofo oscuro es profundo». En el supuesto de que la primera sea verdadera, no se deduce que la segunda también lo sea.

V

LAS PROPOSICIONES HIPOTÉTICAS

Hemos estudiado únicamente las proposiciones categóricas. Pero existen proposiciones de un tipo totalmente diferente: las que están *compuestas* de proposiciones categóricas. No implican ni sujeto ni predicado. Poseen una cópula, porque es esencial a toda proposición, pero dicha cópula no es el verbo ser, sino una *conjunción* cuya función consiste en vincular las dos proposiciones que las componen.

Las proposiciones compuestas se denominan *hipotéticas*, no en la acepción actual y corriente de la palabra, según la cual jamás serían verdaderas absolutamente, sino en la acepción etimológica de la palabra, es decir, en el sentido de que dependen de proposiciones ya constituidas. Hipotético es, pues, sinónimo de compuesto.

Para clasificar las proposiciones compuestas, debemos primero distinguir entre las que son *abiertamente* compuestas y las que son *ocultamente* compuestas.

Hay tres clases principales de proposiciones abiertamente compuestas, a saber, las copulativas, las disyuntivas y las condicionales. Se diferencian entre sí según la conjunción que les sirve de cópula.

Las proposiciones *copulativas* son aquellas cuyas partes están unidas por la conjunción *y*; por ejemplo, «se acostó y durmió».

Las *disyuntivas* son aquellas cuyas partes están unidas por

la conjunción *o*. Enuncian una alternativa que no admite ninguna situación intermedia: «duerme o no duerme».

A la proposición disyuntiva pertenece también la proposición *conjuntiva*, que no debe confundirse con la proposición copulativa, aunque entrañe también la conjunción *y*. Dicha proposición enuncia que un sujeto dado no puede poseer a la vez dos predicados. A no puede ser a la vez B *y* C. Es evidente que estamos ante una disyunción, ya que la proposición equivale a afirmar que A es B *o* es C.

Las *condicionales* son aquellas cuyas partes están unidas por la conjunción *si*. Enuncian una dependencia. El primer miembro se denomina *antecedente*, y el segundo, *consecuente*. «Si grita, está vivo», «si viene, me alegraré».

Las proposiciones ocultamente compuestas son aquellas cuya composición no se trasluce gramaticalmente, y que deben desarrollarse para poder advertir que son realmente compuestas. Por esto reciben el nombre de *exponibles*: pueden ser explicitadas en varias proposiciones categóricas.

Hay tres clases principales, indicadas por una partícula.

Las *exclusivas*, indicadas por *sólo*; «sólo Dios es bueno».

Las *exceptivas*, indicadas por *salvo*; «todo ser, salvo Dios, es creado».

Las *reduplicativas*, indicadas por *en cuanto*. Precisan el aspecto bajo el que debe ser considerado el sujeto para que el predicado le convenga: «el hombre, en cuanto inteligente, es libre».

Examinemos ahora las condiciones de verdad de las proposiciones abiertamente compuestas.

Para que una *copulativa* sea verdadera, es necesario que sus dos partes sean verdaderas, ya que las propone juntas. Para que sea falsa, basta que una de sus partes sea falsa.

Para que una *disyuntiva* sea verdadera, es necesario que la alternativa sea verdadera; hecho éste que entraña que una de

sus partes sea verdadera y la otra falsa, ya que las propone de modo que una excluya la otra.

Para que una *condicional* sea verdadera, es necesario que la dependencia sea verdadera, porque es esto lo que propone. Que sus dos partes, tomadas aisladamente, sean verdaderas o falsas, no importa aquí. Quizá este hecho sorprenda un poco a primera vista, pero nos movemos en un terreno estrictamente lógico.

CAPÍTULO CUARTO

LA ARGUMENTACIÓN

El razonamiento, como acto mental, consiste en *pasar* de una verdad sabida a una verdad ignorada, o dicho de otro modo, en *pasar* de juicios que se admiten como verdaderos a otro juicio que todavía no se considera verdadero. El razonamiento se caracteriza, pues, por el movimiento del pensamiento. No se trata, sin embargo, de cualquier movimiento. Para que haya razonamiento, es necesario que el nuevo juicio no sólo venga *después de* los demás *(post)*, sino que *resulte* de ellos *(ex)*. Este paso se denomina *inferencia (illatio)*.

La expresión mental u oral del razonamiento se denomina *argumentación*. En el lenguaje corriente, sin embargo, se emplea el vocablo razonamiento no sólo para designar el acto, sino también su expresión.

I

ESTRUCTURA DE LA ARGUMENTACIÓN

Aristóteles emplea a veces el vocablo *silogismo* en un sentido tan amplio que engloba toda clase de razonamiento. La definición que propone de silogismo, al comienzo de los *Primeros Analíticos*, es una definición del razonamiento en general. Dice así:

«El silogismo es un discurso *(logos)* en el cual, estableci-

dos determinados datos, resulta necesariamente algo diferente a los datos establecidos, por el mero hecho de haber sido establecidos»; *oratio in qua, quibusdam positis, aliud quoddam diversum ab his quae posita sunt, necessario sequitur eo quod haec posita sunt.*

Analicemos esta definición.

Las proposiciones de que se parte *(quibusdam positis)* llevan el nombre de *antecedente* o *premisas*. La proposición que se deriva *(aliud quoddam)* el de *consecuente* o *conclusión*.

Pero se trata únicamente de la *materia* del razonamiento. Éste no consiste en *establecer* ni las premisas ni la conclusión, lo cual no es más que juzgar, sino en *vincular* las proposiciones. Se dirá, pues, que la *forma* del razonamiento es el vínculo, la dependencia necesaria *(necessario sequitur)* del consecuente respecto del antecedente. Dicho vínculo se denomina *consecuencia*. No debemos, pues, confundir el *consecuente*, que es una parte de la materia del razonamiento, a saber, su conclusión, con la *consecuencia*, que es el razonamiento mismo.

Como ya hemos indicado, la distinción entre *lógica formal* y *lógica material*, y el valor de dicha distinción arrancan precisamente de este hecho. La lógica formal tiene por objeto la consecuencia; su finalidad, por tratarse de un arte, consiste en la formulación de reglas que aseguren la exactitud de la consecuencia, prescindiendo de la verdad o falsedad del antecedente y del consecuente. Porque la consecuencia puede ser correcta sin que, por ello, deba ser verdadero el consecuente; y, al revés, un consecuente puede ser verdadero, y la consecuencia, en cambio, incorrecta.

Examinemos detenidamente este punto.

Si la consecuencia no es correcta, no hay razonamiento, sino una simple retahíla de proposiciones.

Así pues, cuando decimos que el consecuente puede ser verdadero aunque la consecuencia sea incorrecta, entendemos el consecuente en un sentido puramente «material». De hecho, no se trata ya de un consecuente, puesto que no se deduce necesariamente del antecedente. Es una proposición que sigue a otras sin depender en absoluto de ellas. Puede ser perfectamente verdadera, pero, en tal caso, su verdad no se deriva de la del antecedente. Se dirá que es verdadera *ratione materiae*, en razón de su materia, pero no *vi formae*, en virtud de la forma, ya que no hay forma.

Se da, pues, por entendido que, en las leyes que regulan la argumentación, se supone siempre que la consecuencia es correcta. He aquí las leyes:

1.ª Si el antecedente es verdadero, el consecuente es verdadero.

2.ª Si el consecuente es falso, el antecedente es falso.

3.ª Si el antecedente es falso, el consecuente puede ser verdadero o falso.

4.ª Si el consecuente es verdadero, el antecedente puede ser verdadero o falso.

De estas cuatro reglas, las principales son la 1.ª y la 3.ª, cuyas formulaciones tradicionales rezan así: *ex vero non sequitur nisi verum*, y *ex absurdo sequitur quodlibet*. Son principales porque la 2.ª se deduce de la 1.ª, y la 4.ª de la 3.ª

La 2.ª se deduce de la 1.ª En efecto, puesto que de lo verdadero se deduce siempre lo verdadero, en caso de que el consecuente sea falso concluimos que el antecedente es falso.

La 4.ª se deduce de la 3.ª En efecto, puesto que de lo falso puede deducirse tanto lo verdadero como lo falso, en caso de que el consecuente sea verdadero no por ello concluiremos que el antecedente sea verdadero; puede ser falso.

Tocante a las dos reglas principales, no hay gran cosa que decir. Dichas reglas son los primeros principios de la lógica, son reglas evidentes (a condición de entederlas) y, en todo caso, no son susceptibles de demostración. A lo más, es posible explicarlas para subrayar su evidencia. ¿Por qué de lo verdadero sólo se deduce lo verdadero? Digamos, si se prefiere, que la razón de ello estriba en que el consecuente estaba contenido o implicado en el antecedente. La consecuencia explicita lo implícito. Aristóteles presenta esta regla como una aplicación del principio de contradicción.

Que de premisas verdaderas no sea posible deducir una conclusión falsa, es evidente por lo que vamos a decir ahora. En efecto, si es necesario que, dada la A, se dé B, será también necesario que, si no se da B, no se dé A. Si pues A es verdadero, B será necesariamente verdadero, o, de lo contrario, resultaría que la misma cosa, al mismo tiempo, es y no es, hecho éste totalmente absurdo *(Primeros Analíticos,* II, 2).

Este texto parece enigmático a primera vista. Pero resulta claro, cuando se comprenden dos cosas. En primer lugar, que A es el antecedente y B el consecuente, y que existe entre ambos un vínculo necesario, ya que, por hipótesis, la consecuencia es correcta. En segundo lugar, que decir, de cada miembro de la argumentación, que es y que es verdadero, es una misma cosa. Admitido esto, decir que A es verdadero y B falso, equivaldría a afirmar que A es y no es, cosa ésta contradictoria.

Pero, ¿por qué de lo falso puede deducirse lo verdadero? En virtud de la ley precedente cabría esperar lo contrario, a saber, que de lo falso sólo puede deducirse lo falso. En efecto, es imposible que lo falso produzca o engendre lo verdadero.

No obstante, un antecedente falso puede entrañar un consecuente que sea verdadero, que sea verdadero de hecho, pero no por la razón dada. Transcribamos el ejemplo más sencillo que nos da Aristóteles. Se trata de un silogismo. El antecedente está constituido por las dos primeras proposiciones, y es absolutamente falso. La consecuencia es correcta, porque el silogismo ha sido construido con todo rigor. La conclusión, por su parte, es verdadera. «Toda piedra es animal. Ahora bien, todo hombre es piedra. Luego, todo hombre es animal.»

La conclusión emana necesariamente de las premisas y es verdadera, pero su verdad no procede de ellas. Una vez más, se dirá que la conclusión es verdadera, no *vi formae*, sino *ratione materiae*. Pero, por derivar necesariamente de las premisas, se dirá mejor que un consecuente verdadero resulta *por accidente* de un antecedente falso. No debemos paliar el hecho de que la posibilidad de semejante «accidente» es un auténtico escándalo lógico.

III

CLASIFICACIÓN DE LAS ARGUMENTACIONES

Las dos formas principales de argumentación son la *deducción* y la *inducción*.

Aristóteles habla a veces de «silogismo inductivo», pero, en este caso, entiende el vocablo silogismo en su acepción más amplia, como sinónimo de razonamiento. Cuando habla en sentido estricto, distingue entre silogismo e inducción como dos caminos diferentes que el espíritu humano sigue en su búsqueda de la verdad. «Todo lo que nosotros aprendemos procede, o bien del silogismo, o bien de la inducción» *(Primeros Analíticos*, II, 23). «Únicamente aprendemos por inducción o por demostración» *(Segundos Analíticos*, I, 18). Silogismo es, pues, sinónimo de deducción.

Es difícil definir en pocas palabras la inducción y la deducción. Erraríamos si creyéramos poder definirlas simplemente como dos movimientos de sentido inverso.

Se dice a menudo que la inducción va de lo particular a lo general, en tanto que la deducción va de lo general a lo particular.

Se trata de una afirmación aproximada, no totalmente falsa, pero tampoco totalmente verdadera.

Es cierto que la inducción va a veces de lo particular a lo general, en el sentido de que va de las especies al género, aunque expresaríamos más exactamente este hecho afirmando que va de lo *especial* a lo *general*. Pero su función principal no es ésta, sino el paso de lo *singular*, objeto de los sentidos, a lo *universal*, objeto de la inteligencia, sea cual sea el rango de ese universal en la jerarquía de los géneros y de las especies. Tal es la función principal de la inducción que vamos a estudiar.

Asimismo, también es verdad que la deducción va a menudo de lo general a lo especial, de una proposición universal a una proposición particular e incluso singular. Pero no siempre ocurre así, y no es ésta su función esencial. De hecho, de catorce modos posibles de silogismo registrados por Aristóteles, cuatro tienen una conclusión universal y, precisando más, una conclusión tan universal como sus premisas.

Lo que caracteriza, y consiguientemente diferencia, más profundamente a ambos tipos de razonamiento, es esto: que la inducción pasa *del plano sensible al plano inteligible* (aunque después pase además de lo menos universal a lo más universal, es decir, aunque se mueva al nivel de los conceptos); en tanto que la deducción se mueve esencialmente *al nivel de lo inteligible* (aun cuando desciende a lo singular, se trata todavía de un concepto singular).

La lógica da aquí por supuestos dos hechos, elementales por lo demás, estudiados en psicología, a saber, que los sentidos

perciben objetos *singulares*, y que la inteligencia *piensa* por medio de conceptos abstractos y *universales*.

Media, pues, entre la inducción y la deducción, una diferencia en cuanto a la naturaleza del antecedente: la inducción es *ex singularibus*, y la deducción *ex universalibus*. Pero no media diferencia alguna tocante a la naturaleza del consecuente: ambas concluyen un universal. Este punto está puesto perfectamente de relieve en dos textos de santo Tomás:

«Duplex est modus acquirendi scientiam. Unus quidem per demonstrationem, alius per inductionem. Differunt autem hi duo modi quia demonstratio procedit ex universalibus, inductio autem procedit ex particularibus» *(Anal. Post.*, I, 30; n.° 251).

«In syllogismo accipitur cognitio alicuius universalis conclusi ab aliis universalibus notis. In inductione autem concluditur universale ex singularibus quae sunt manifesta quantum ad sensum» *(Anal. Post.*, I, 1; n.° 11).

La inducción no se subdivide. Plantea ciertamente un problema difícil, el de saber si, para ser rigurosa, debe fundarse en una enumeración completa de los datos de experiencia, o si basta con una enumeración incompleta. Pero, en tal caso, no se trata de dos clases de inducción.

La deducción, o el silogismo, se subdivide en silogismo *categórico* y silogismo *hipotético*, según que la mayor sea una proposición categórica o una proposición hipotética (la menor y la conclusión son categóricas en ambos casos).

Sin embargo, se da por entendido que, cuando se habla de silogismo sin más precisiones, se trata siempre del silogismo categórico, por ser éste el silogismo-tipo, y porque, respecto del silogismo hipotético, posee la misma anterioridad y preeminencia que la proposición categórica respecto de la proposición hipotética.

CAPÍTULO QUINTO

EL SILOGISMO

La teoría del silogismo constituye la gloria de Aristóteles. No sólo fue él quien lo inventó, sino que lo llevó desde el primer momento a su estado perfecto. De este modo, imprimió su sello, probablemente de una manera definitiva, en el espíritu de Occidente, porque la característica de este último es mucho más la preocupación por pensar lógicamente que no la profundidad ni la misma claridad.

Para gloria de Aristóteles, citemos este texto de Leibniz: «Sostengo que la invención de la forma silogística es una de las más esplendorosas del espíritu humano, y de las más dignas de estima. Es una especie de matemática universal cuya importancia no es suficientemente conocida, e incluso podemos decir que encierra un arte de infalibilidad, a condición de saber y poder servirse de ella. En algunas ocasiones, yo mismo he experimentado, al disputar incluso por escrito con personas de buena fe, que únicamente nos hemos entendido cuando hemos argumentado correctamente desenmarañando un caos de razonamientos» *(Nuevos Ensayos,* IV, 17, 4).

Dicho esto, abordemos ahora la técnica del silogismo.

ESTRUCTURA DEL SILOGISMO

El silogismo es una argumentación en la que, de un antecedente que *compara* dos términos con un tercero, se deduce necesariamente un consecuente que *une* o *separa* a los dos primeros términos.

Tal es la definición de silogismo. Vale para el silogismo de conclusión negativa y para el silogismo de conclusión afirmativa. Pero, en caso de querer simplificar y tener en cuenta únicamente los silogismos de conclusión afirmativa —cosa, por lo demás, perfectamente legítima, ya que la afirmación es lo primero—, diremos:

El silogismo es una argumentación en la que, de un antecedente que *une* dos términos con un tercero, se deduce un consecuente que *une* a los dos primeros términos.

En vez de *unir*, podríamos decir también, y tal vez sería mejor, *identificar*, ya que las proposiciones en cuestión se reducen al esquema: S es P. A condición, claro está, de no imaginar que la identificación deba ser siempre total, como en el caso de la definición, puesto que dicha identificación puede ser parcial; lo que equivale a decir simplemente que la teoría de los predicables se da por conocida.

Los dos términos comparados con miras a ser unidos, se denominan *extremos;* el que sirve de comparación, *medio.* Estos vocablos no indican primariamente la extensión de los términos. Su sentido es exactamente el que acabamos de expresar: el medio es verdaderamente «el medio de» acercar los extremos, y los extremos, a su vez, están verdaderamente separados, «alejados el uno del otro» mientras cada uno de ellos no se haya unido al medio.

Los tres términos constituyen la *materia remota* del silogismo. Su *materia próxima* consta de las proposiciones: las premisas y la conclusión. Las *premisas* cumplen la función de unir los extremos con el medio; se dan, pues, dos premisas. La *conclusión* debe unir los extremos entre sí, por lo que nunca contiene el medio.

Expongamos finalmente algunas particularidades más propias del lenguaje o vocabulario. Por el hecho de que, en una proposición en A, el predicado posea por regla general una extensión superior a la del sujeto, se ha convenido en llamar siempre *término mayor*, T, *al predicado de la conclusión*, y *término menor*, t, *a su sujeto*. El medio se denomina *término medio*, M, porque su extensión es normalmente intermedia entre la extensión respectiva de los extremos.

Tocante a las premisas, llamaremos *mayor* a la que contiene el término mayor, y *menor* a la que contiene el término menor. La mayor antecede siempre a la menor.

Así pues, éste es el esquema del silogismo: M es T; ahora bien, t es M; luego, t es T.

Advirtamos, sin embargo, que Aristóteles compone siempre el silogismo por medio de proposiciones condicionales. Por ejemplo: Si A es afirmado de todo B, y B de todo C, necesariamente A es afirmado de todo C. Asimismo, si A no es afirmado de nada de B, y si B es afirmado de todo C, se deduce que A no pertenece a nada de C (*Primeros Analíticos*, I, 4).

El esquema antes ofrecido, clásico desde la edad media, cumple lo que prescribe Aristóteles, pero no es de este filósofo. Tal vez las escuelas medievales no acertaron al prescindir completamente de la manera como Aristóteles presenta su teoría. Cerraron, valga la audacia, una puerta entreabierta: la lógica de las proposiciones, que explota principalmente las proposiciones condicionales.

De las definiciones precedentes se deduce que la teoría del silogismo apenas puede soslayar toda consideración relativa a la extensión, ya que su misma terminología se refiere a ella. Analicemos más detenidamente este punto.

El silogismo puede ser interpretado, a discreción o bien en la perspectiva de la extensión, o bien en la perspectiva de la comprehensión.

Interpretado *en extensión*, significa que t está incluido en la extensión de T por estar incluido en la extensión de M, que, a su vez, está incluido en la extensión de T.

Interpretado *en comprehensión*, significa que T forma parte de la comprehensión de t por formar parte de la comprehensión de M, que, a su vez, forma parte de la comprehensión de t.

En el primer caso, se trata de una especie de ensamblamiento de conceptos: A contiene B, B contiene C, etc. En el segundo, se trata de una cascada de identidades, análoga a las cascadas de ecuaciones de álgebra: A es B, B es C, etc.

Ambas interpretaciones son igualmente legítimas. La primera goza de la ventaja de posibilitar una representación gráfica del razonamiento (los círculos de Euler). La segunda es más profunda, porque la extensión de los conceptos depende de su comprehensión.

Pero cada una de ellas es legítima, a condición de no excluir la otra. Una lógica «extensivista» corre el riesgo de degenerar en un burdo mecanismo donde ya no haya lugar para el pensamiento. Una lógica «comprehensiva» amenaza con caer en el error de identificar totalmente los términos, que sólo son idénticos parcialmente.

De hecho, Aristóteles subraya preferentemente la extensión, razón ésta por la que algunos lógicos contemporáneos lo consideran como padre de la «lógica de clases». No obstante, jamás relegó la comprehensión que funda las relaciones de extensión. Ambas actitudes son evidentes en la breve cita transcrita más arriba.

PRINCIPIOS Y REGLAS DEL SILOGISMO

Todo pensamiento coherente se rige por el principio de contradicción, formulado así por Aristóteles en su obra la *Metafísica* (IV, 3): «es imposible que el mismo [predicado] pertenezca y no pertenezca al mismo [sujeto] simultáneamente y bajo el mismo aspecto». Y santo Tomás: «impossibile est eidem simul inesse et non inesse idem» *(Meta.,* IV, 6; n.º 600). El vocablo *simul,* simultáneamente o a la vez, es suficiente porque encierra todas las precisiones necesarias.

Tal es el principio supremo de la lógica y de la metafísica. Pero es demasiado remoto, por ser negativo. Establece una imposibilidad; prohíbe cualquier género de contradicción, ya que en tal caso el pensamiento quedaría anulado. No funda, sin embargo, positivamente ningún discurso.

El principio que funda el razonamiento se denomina, en lenguaje escolástico, *principium identitatis et discrepantiae.* «Dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí», *quae sunt eadem uni tertio, eadem sunt inter se.* «Dos cosas, una de las cuales es idéntica a una tercera, y la otra es diferente respecto a esta misma tercera, son diferentes entre sí», *quorum unum cum tertio convenit, et alterum discrepat, inter se sunt diversa.*

Este principio es tan evidente como el principio de contradicción. Es positivo, en el sentido de que presta una base al razonamiento, ya que establece las relaciones posibles entre dos términos por su comparación respectiva con un tercero. El primer miembro funda el silogismo de conclusión afirmativa, el segundo funda el silogismo de conclusión negativa. Finalmente, el principio es anterior o superior a la distinción entre extensión y comprehensión, y vale igualmente para ambas.

El único inconveniente con que tropezamos es que Aristóteles no lo formula al comienzo de los *Primeros Analíticos*. Se sitúa sin más en la perspectiva de la extensión. El *principium identitatis et discrepantiae* se convierte entonces en lo *dictum de omni et nullo:* lo que se dice del todo, se dice de cada parte; lo que no se dice del todo, no se dice de ninguna de sus partes, *quidquid dicitur de omni, dicitur de singulis; quidquid dicitur de nullo, negatur de singulis.*

En otras palabras: lo que se afirma universalmente de un sujeto, se afirma de cada parte del sujeto; y lo que se niega universalmente de un sujeto, se niega de cada una de sus partes. En realidad, estamos simplemente ante la definición misma de lo universal en extensión. Leamos este texto de Aristóteles:

«Decir que un término está contenido en la totalidad de otro, o decir que un término está atribuido a otro término tomado universalmente, es afirmar la misma cosa. Y decimos que un término es *afirmado universalmente*, cuando no es posible encontrar en el sujeto una parte que no esté contenida en el otro término. Para la expresión *no estar atribuido a ninguno*, la explicación es idéntica» *(Primeros Analíticos*, I, 1).

Debemos descender un peldaño y concretar estos principios en reglas precisas.

Los lógicos medievales formularon ocho reglas del silogismo en versos mnemónicos, ya clásicos. Los cuatro primeros se refieren a los términos, y los cuatro últimos a las proposiciones.

Terminus esto triplex: maior mediusque minorque.
Latius hos quam praemissae conclusio non vult.
Nequaquam medium capiat conclusio fas est.
Aut semel aut iterum medius generaliter esto.
Utraque si praemissa neget, nil inde sequetur.
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem.
Peiorem semper sequitur conclusio partem.
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam.

Comentemos sucintamente estos versos execrables.

1.ª *Que haya tres términos: el mayor, el medio, el menor.*

Esta regla se limita a dar forma imperativa a la definición de silogismo. Éste *consiste* en comparar dos términos con un tercero. Así pues, si se dan más o menos de tres términos, no hay ya silogismo. Las denominaciones de los términos son bastante arbitrarias, pero, dada la necesidad de llamarlos por un nombre, tanto sirve éste como cualquier otro.

2.ª *Que los extremos no posean mayor extensión en la conclusión que en las premisas.*

De un modo más sencillo, y más usual también, esta regla puede formularse así: la conclusión no debe *superar* las premisas. En caso de superarlas, es ilegítima porque dice más de lo que se deduce de la comparación establecida por las premisas entre los extremos y el medio.

3.ª *Que la conclusión no contenga el término medio.*

Esta regla expresa asimismo la naturaleza del silogismo que compara los extremos con el medio a fin de unir los extremos. Si el medio figurara en la conclusión, no habría silogismo.

4.ª *Que el término medio sea tomado siquiera una vez en toda su extensión.*

Esta regla nos dice que los extremos deben ser comparados *con el mismo medio.* Si éste no fuera tomado siquiera una vez en toda su extensión, nada garantizaría que los extremos fueran comparados con la misma parte del medio. En caso de ser comparados con partes diferentes, obtendremos un silogismo de cuatro términos, es decir, no habrá ya silogismo.

5.ª *Dos premisas afirmativas no pueden engendrar una conclusión negativa.*

He aquí una aplicación del principio de contradicción. Si dos términos son idénticos a un tercero, *no pueden* ser diferentes entre sí.

6.ª *De dos premisas negativas no se sigue nada.*

En efecto, si ninguno de los extremos es idéntico al medio,

es imposible saber, *en virtud de esta comparación*, si son o no idénticos entre sí. El término medio ha sido mal elegido y no autoriza ninguna conclusión.

7.ª *La conclusión sigue siempre a la premisa más débil.*

¿Qué se entiende por premisa «débil»? Desde el punto de vista de la cantidad, se trata de una premisa *particular*, y de una premisa *negativa*, si lo que entra en juego es la cualidad. La regla dice, pues, que si una premisa es particular, la conclusión será particular, y que si es negativa, la conclusión será negativa (por lo demás, la misma premisa puede ser particular y negativa a la vez: una proposición O). En efecto, si una premisa es particular, la conclusión no puede ser universal, porque superaría las premisas. Y si una premisa es negativa, quiere decir que uno de los términos no es idéntico al medio, por lo que la conclusión deberá ser negativa.

8.ª *De dos premisas particulares no se sigue nada.*

Esta regla es, en lo que respecta a las proposiciones, análoga a la 4.ª, que concernía al término medio. Su justificación es idéntica. Si ambos extremos únicamente convienen al término medio en algunos casos, es imposible saber si se trata de los mismos casos y, consiguientemente, si los extremos se convienen o no entre sí.

Esta regla puede deducirse también de las anteriores. Demostrarlo, será un excelente ejercicio de agilidad intelectual.

Si las dos premisas son particulares, su sujeto es particular. Una deberá ser afirmativa, ya que de dos negativas no se seguirá nada (regla 6.ª). Si, en efecto, es afirmativa, su predicado es particular. Pero el medio debe ser siquiera una vez universal (regla 4.ª), y sólo puede serlo si es predicado de una premisa negativa, ya que, por hipótesis, los dos sujetos de las premisas son particulares. Pero, si una de las premisas es negativa, también lo es la conclusión (regla 7.ª), y, por lo tanto, el término mayor, predicado de la conclusión, es universal. Para que el término mayor pueda ser universal en la conclusión.

deberá ser universal en las premisas (regla 2.ª). Pero el único término que sea universal en las premisas es el predicado de la premisa negativa, y ya hemos visto que dicho término era necesariamente el término medio. Así pues, el término mayor es universal en la conclusión y particular en las premisas, contraviniendo la regla 2.ª

III

FIGURAS Y MODOS DEL SILOGISMO

Lo dicho hasta ahora concierne al silogismo en general. Debemos establecer a continuación una clasificación de las varias formas que puede adoptar.

Se llama *figura* la forma que reviste el silogismo según el lugar ocupado por el término medio en las premisas. Se llama *modo* la forma que resulta de la cantidad y de la cualidad de las premisas.

Hay cuatro figuras posibles, puesto que el término medio puede ser: 1.º, sujeto de la mayor y predicado de la menor; 2.º, predicado de la mayor y de la menor; 3.º, sujeto de la mayor y de la menor; 4.º, predicado de la mayor y sujeto de la menor.

Estas cuatro figuras se resumen en el verso mnemónico: *sub-prae, tum prae-prae, tum sub-sub, denique prae-sub.*

La 4.ª figura fue introducida en lógica por el médico Galeno. Aristóteles no la menciona en absoluto, y la mayoría de los lógicos le dan la razón, ya que sólo entra en juego por pura simetría. En realidad, es una forma invertida de la figura 1.ª Tampoco nosotros nos referiremos a ella.

Los modos posibles se deducen de las figuras. Trataremos, pues, de ellos a propósito de cada figura.

Primera figura. Su esquema es: M — T
t — M
t — T

Su regla especial dice que la menor debe ser afirmativa y la mayor universal: *sit minor affirmans, maior vero generalis.* Esta regla se demuestra por reducción al absurdo.

Sit minor affirmans. Supongamos que la menor fuera negativa. En tal caso también lo sería la conclusión. Luego T sería universal. Y para que fuera universal en la conclusión, lo debería ser en la mayor. Y para que fuera universal en la mayor, ésta debería ser negativa. Pero las dos premisas serían entonces negativas, y nada podría concluirse de ellas.

Maior vero generalis. Supongamos que la mayor fuera particular. M, que es su sujeto, sería particular. Pero hemos demostrado ya que la menor debe ser afirmativa, por lo que M es en ella particular. M sería, pues, dos veces particular, y nada podríamos concluir.

De la regla que acabamos de demostrar derivan los modos posibles. Basta con seguir la regla y deducir la conclusión, teniendo en cuenta la regla 7.ª: la conclusión sigue siempre la premisa más fácil.

La mayor debe ser universal: será, pues, A o E. La menor debe ser afirmativa: será, pues, A o I.

¿Qué será la conclusión? Cuatro combinaciones son posibles. 1.ª, mayor A, menor A, conclusión A. 2.ª, mayor E, menor A, conclusión E. 3.ª, mayor A, menor I, conclusión I. 4.ª mayor E, menor I, conclusión O.

De ahí el verso: *Barbara, Celarent, Darii, Ferio.* No tiene otro sentido que el de indicar por medio de las vocales empleadas los cuatro modos posibles de la figura 1.ª Su sentido es tan clásico, que basta perfectamente con decir: «un silogismo en Barbara, o en Darii».

Segunda figura. Su esquema es: T — M
t — M
t — T

Su regla especial dice que una de las premisas debe ser negativa y la mayor universal· *una negans esto, maior vero generalis.*

Una negans esto. En efecto, M es predicado en las dos premisas. Si en ningún caso fuera negativo, no sería tomado al menos una vez en toda su extensión, y nada podría concluirse.

Maior vero generalis. Hemos demostrado que una premisa debe ser negativa. La conclusión, por lo tanto, será negativa, y T será universal en la conclusión. Pero, para que pueda serlo, también debe ser universal en la mayor. Y como en la mayor es sujeto, la mayor debe ser universal.

La deducción de los modos posibles exige una cierta agilidad intelectual. La mayor debe ser universal, esto no ofrece ninguna dificultad; será A o E. Una de las premisas debe ser negativa. Así pues, si la mayor es A, la menor será E u O. Pero si la mayor es E, la menor sólo podrá ser afirmativa (ya que de dos premisas negativas no se seguiría nada); será, pues, A o I. No queda sino sacar las conclusiones, y tendremos: 1.°, A — E — E; 2.°, A — O — O; 3.°, E — A — E; 4.°, E — I — O.

Son, pues, posibles cuatro modos: *Cesare, Camestres, Festino, Baroco*. En este caso, no sólo las vocales de estas cuatro palabras, sino también las consonantes poseen un sentido que analizaremos más adelante.

Tercera figura. Su esquema es: M — T
M — t
t — M

Su regla especial dice que la menor debe ser afirmativa y la conclusión particular: *Sit minor affirmans, conclusio particularis.*

Sit minor affirmans. En efecto, si fuera negativa, también lo sería la conclusión, y T sería, por lo tanto, universal en la conclusión. Y para que fuera universal en la conclusión, debería serlo también en la mayor. Pero, por ser predicado de la mayor, ésta debería ser negativa. Tendríamos, pues, dos premisas negativas, y nada podríamos concluir.

Conclusio particularis. Hemos demostrado que la menor debe ser afirmativa; luego t debe ser particular en la menor ya que cumple la función de predicado. Si la conclusión fuera universal, t gozaría de una extensión en la conclusión superior a la que tiene en la menor, por lo que la conclusión rebasaría las premisas.

Tocante a la deducción de los modos posibles, la regla nos dice lo que debe ser la menor: A o I, y lo que debe ser la conclusión: I u O. Investiguemos, pues, lo que debe ser la mayor. Para ello, hay que tener en cuenta no sólo las reglas del silogismo, sino también la regla que determina las proposiciones subalternas: si la universal es verdadera, la particular también lo es. De modo que, si la conclusión es I, las premisas pueden ser A y A; y si la conclusión es O, las premisas pueden ser E y A.

Fijemos, pues, los modos posibles, remontando de la conclusión a la menor y a la mayor.

1.° Conclusión I, menor A; la mayor puede ser A o I. Tenemos, pues, dos modos: A — A — I, e I — A — I.

2.° Conclusión I, menor I; la mayor será necesariamente A. Un modo, pues: A — I — I.

3.° Conclusión O, menor A; la mayor puede ser E u O. Así, pues, dos modos: E — A — O, y O — A — O.

4.° Conclusión O, menor I; la mayor será necesariamente E. Tenemos, pues, un modo: E — I — O.

En total, seis modos posibles: *Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison.*

La primera figura se llama *perfecta* por dos razones. En

primer lugar, porque en ella el medio es de extensión media, inferior al término mayor y superior al término menor. En la segunda figura, el término mayor es el que posee una extensión media (inferior al término medio y superior al término menor), y en la tercera figura, es el término menor el que posee una extensión media (inferior al término mayor y superior al término medio).

En segundo lugar, sólo la primera figura permite conclusiones de toda índole, A, E, I, O. Es, pues, suficiente para cualquier clase de demostración. En la segunda figura, la conclusión es siempre negativa, y en la tercera es siempre particular, por lo que su uso es muy reducido.

Los modos de la segunda y de la tercera figuras pueden ser *reducidos* a los de la primera por medio de artificios lógicos indicados por determinadas consonantes de las palabras forjadas. La consonante inicial indica a qué modo de la primera figura puede reducirse el modo en cuestión: al modo de la primera figura que tenga la misma consonante inicial. Por ejemplo, *Baroco* (2.ª figura) y *Bocardo* (3.ª figura) deben ser reducidos a *Barbara*. *Festino* (2.ª figura), *Felapton* y *Ferison* (3.ª figura), a *Ferio*.

Las consonantes s, p, m, c, indican qué operaciones debe sufrir la proposición simbolizada por las vocales que *las preceden*. La letra s indica que la proposición precedente debe simplemente ser convertida; por ejemplo, *Ferison* se reduce a *Ferio* mediante la conversión de la menor I. La letra p indica que la proposición precedente debe ser convertida por accidente; por ejemplo, *Darapti* se reduce a *Darii* mediante la conversión de la menor A. La letra m indica la necesidad de invertir las premisas; por ejemplo, *Camestres* se reduce a *Celarent* invirtiendo las premisas y convirtiendo la menor y la conclusión. La letra c indica que el único medio de operar es la reducción al absurdo; así pues, *Baroco* y *Bocardo* se reducen a *Barbara*, pero sólo por reducción al absurdo.

LOS SILOGISMOS INCOMPLETOS Y COMPUESTOS

Raras veces se dedica uno a poner «en forma» su pensamiento. Casi siempre se utilizan o se echa mano de silogismos abreviados o compuestos.

El *entimema* es un silogismo en el que se sobreentiende una de sus premisas. Muchas veces, se expresa incluso en primer lugar la conclusión, seguida de un *ya que* o *porque*, es decir, de una premisa que la justifica.

Para saber qué premisa se sobreentiende, basta con advertir si es el sujeto o el predicado de la conclusión lo que figura en la premisa expresada. Si es el sujeto, la premisa expresada es la menor; la premisa sobreentendida será, pues, la mayor. A es B porque es C. Si es el predicado, la premisa expresada es la mayor, por lo que la premisa sobreentendida será la mayor. A es B porque B es C.

Cuando la premisa expresada no tiene ningún término común con la conclusión, la premisa sobreentendida es una proposición condicional que desempeña el papel de mayor. A es B, luego C es D. La mayor sobreentendida es: si A es B, C es D.

Este tipo de argumentación es evidentemente peligroso. Se emplea a veces *para* disimular que una de las premisas es falsa.

El *epiquerema* es un silogismo cuyas premisas van acompañadas de su prueba. Pese a las apariencias, se trata de una abreviación, ya que, para respetar la forma, sería necesario demostrar cada premisa por medio de nuevos silogismos.

El *polisilogismo* es una serie de silogismos encadenados de modo que la conclusión de uno sirva de mayor al siguiente. Únicamente se silencia una premisa.

El *sorites* es una serie de proposiciones encadenadas de modo que el predicado de una sirva de sujeto a la siguiente.

El sorites pasa por ser un argumento capcioso porque se presta a varios sofismas. Su mismo nombre, «argumento del montón», procede de un sofisma famoso en la antigüedad, por el que Eubúlides de Mégara demostraba que un grano de trigo bastaba para hacer un montón. Puede ser perfectamente riguroso, pero a condición de respetar las reglas generales del silogismo, sobre todo aquella que dice que un término no debe cambiar de sentido cuando pasa de una proposición a otra, y que todas las proposiciones intermedias deben ser universales.

El *dilema* era llamado a veces «silogismo cornudo». Esta expresión ha caído en desuso, pero todavía se habla de los dos cuernos de un dilema.

Se trata de un argumento que arranca de una proposición disyuntiva y demuestra que los dos miembros llevan a idéntica conclusión.

Para que el dilema sea válido, es necesario que la disyunción sea completa, es decir, que no admita ningún intermediario. De lo contrario, cabría la posibilidad de escapar a sus cuernos. También es necesario, no hay por qué decirlo, que la conclusión se deduzca rigurosamente de las dos mayores opuestas.

CAPÍTULO SEXTO

EL SILOGISMO HIPOTÉTICO

El silogismo hipotético es aquel que tiene por mayor una proposición hipotética, es decir, compuesta de dos proposiciones categóricas. La menor afirma o niega uno de los miembros de la mayor.

Las proposiciones *copulativas* sobran aquí, ya que nada puede deducirse de ellas. Estudiaremos, pues, los silogismos conjuntivos, disyuntivos y condicionales. El silogismo condicional es el principal, puesto que los demás pueden ser reducidos a él.

I

EL SILOGISMO CONJUNTIVO

La mayor dice que dos predicados no pueden pertenecer simultáneamente a un mismo sujeto.

En líneas generales, sólo hay un modo posible, llamado *modus ponendo-tollens:* la menor afirma uno de los predicados y la conclusión niega el otro. A no puede ser B y C a la vez. Ahora bien, es B, luego no es C. Ahora bien, es C, luego no es B.

El modo inverso, *tollendo-ponens,* sería: A no puede ser B y C a la vez. Ahora bien, no es B, luego es C. Ahora bien, no es C, luego es B. Pero no siempre es válido este modo, ya que los dos miembros de la mayor pueden ser falsos. Única-

mente es válido si la mayor es una contradicción, porque, en tal caso, la negación de un miembro autoriza la afirmación del otro.

El silogismo conjuntivo puede ser reducido al silogismo condicional, porque decir: A no puede ser B y C a la vez, equivale a decir: si es B, no es C, y si es C, no es B. No obstante, posee sus ventajas, debido a su simplicidad y a que la traducción de una proposición conjuntiva exige dos condicionales.

II

EL SILOGISMO DISYUNTIVO

La mayor plantea una alternativa. La menor afirma o niega uno de los miembros. La conclusión niega o afirma el otro.

Existen, pues, dos modos posibles, llamados *ponendo-tollens*, y *tollendo-ponens*. En el primero, la menor afirma un miembro y la conclusión niega el otro. En el segundo, la menor niega un miembro y la conclusión afirma el otro.

A es B o es C.

Modo 1.º: ahora bien, es B, luego no es C.
ahora bien, es C, luego no es B.
Modo 2.º: ahora bien, no es B, luego es C.
ahora bien, no es C, luego es B.

Es evidente que estos silogismos sólo son válidos si la mayor expresa una disyunción completa, de modo que los dos miembros no puedan ser simultáneamente verdaderos ni simultáneamente falsos.

El silogismo disyuntivo, al igual que el silogismo conjuntivo, puede ser reducido al silogismo condicional.

III

EL SILOGISMO CONDICIONAL

La mayor establece una dependencia entre dos proposiciones categóricas. La menor afirma o niega uno de los miembros y la conclusión afirma o niega el otro.

Consideremos la mayor. La proposición de la que depende la otra se llama *antecedente* o *condición*. Aparece normalmente en primer lugar. La que depende y sigue, lógica y gramaticalmente a la vez, se llama *consecuente* o *condicionado*.

Se supondrá siempre que la mayor es verdadera, es decir, que existe una dependencia real entre el antecedente y el consecuente. De lo contrario, nada podría concluirse, por lo que, sencillamente, no habría ya silogismo.

Las reglas del silogismo condicional son en el fondo idénticas a las que hemos deducido a propósito de la argumentación en general. Sólo media una diferencia de vocabulario.

1.° Si el antecedente es verdadero, el consecuente es verdadero; o porque afirmar la condición implica asimismo afirmar el condicionado.

2.° Si el consecuente es falso, el antecedente es falso, porque negar el condicionado implica asimismo negar la condición.

3.° Si el antecedente es falso, el consecuente puede ser verdadero o falso, porque negar la condición no autoriza a decir nada sobre el condicionado.

4.° Si el consecuente es verdadero, el antecedente puede ser verdadero o falso, porque afirmar el condicionado no autoriza a decir nada sobre la condición.

Existen, pues, dos posibles, *modus ponens* y *modus tollens*. En el primero, la menor afirma la condición y la condición afirma el condicionado. Si A es B, C es D; ahora bien, A es B;

luego C es D. En el segundo, la menor niega el condicionado y la conclusión niega la condición. Si A es B, C es D; ahora bien, C no es D; luego A no es B.

IV

SILOGISMO HIPOTÉTICO Y SILOGISMO CATEGÓRICO

Siempre es posible traducir un silogismo hipotético por uno o dos silogismos categóricos, pero no es posible reducir el uno al otro. El silogismo hipotético es un tipo de razonamiento original, esencialmente distinto del silogismo categórico.

El silogismo categórico, en efecto, juega, valga la expresión, con *términos*, en tanto que el silogismo hipotético juega con *proposiciones*. En el silogismo categórico, se comparan dos términos con un tercero, para averiguar si convienen entre sí. En el silogismo hipotético, se parte de una relación entre dos proposiciones, con miras a establecer una de ellas. Ésta es la razón por la que, en su conjunto, es lícita la afirmación de que la teoría del silogismo hipotético es una «lógica de las proposiciones».

Aristóteles forjó el primer tipo de silogismo y lo llevó a su perfección, dejando a los demás el cuidado de cultivar el segundo. Tenía, por lo demás, una razón para concentrar sus fuerzas en el primero: el silogismo hipotético, por mucho que difiera del silogismo categórico, lo supone y no es más que segundo o secundario respecto de él.

En efecto, por definición, la mayor del silogismo hipotético es una proposición hipotética que establece una relación entre dos proposiciones categóricas. Admitido este punto, el resto de la teoría no ofrece dificultad alguna. Pero es precisamente este punto el que ofrece cierta dificultad. ¿Cómo saber que existe una conexión necesaria entre las dos proposiciones

categóricas? ¿Cuál es la razón de esta necesidad? El silogismo hipotético es incapaz de darnos la razón de ello, porque parte precisamente de ahí, es decir, da por admitida la conexión.

Si se quiere, pues, justificar la mayor de un silogismo hipotético, o, en otras palabras, si se desea saber la razón de la conexión entre las dos proposiciones categóricas, es necesario analizar sus *términos*. Se pasa, pues, de la lógica de las proposiciones a la lógica de los términos, fundamento de la primera.

Cuando la conveniencia de los términos es captada por el espíritu de modo que, sencillamente, los comprenda, no habrá necesidad de demostración; la mayor, en tal caso, es un primer principio o una de sus aplicaciones inmediatas. Así ocurre, por ejemplo, con la mayor de un silogismo disyuntivo: A es B o no es B; nos dice simplemente el principio de contradicción, que es evidente.

En todos los demás casos, la mayor exige una demostración. Y dado que esta demostración se refiere a la conveniencia de los términos, consistirá en uno o varios silogismos categóricos.

La lógica de las proposiciones no es, pues, una renovación, sino una prolongación de la lógica aristotélica.

CAPÍTULO SÉPTIMO

LA INDUCCIÓN

La teoría de la inducción constituye la parte oscura de la lógica. Aristóteles le dedica únicamente un capítulo en los *Primeros Analíticos* (II, 23), y se muestra en él más sucinto y difícil, si es posible, que en otras partes. Intentaremos explotar las indicaciones que nos ofrece, conscientes de que toda interpretación de este capítulo está sujeta a controversia.

I

FUNCIÓN DE LA INDUCCIÓN

La inducción, dice Aristóteles, proporciona al silogismo su primera premisa inmediata. Generalmente, una proposición que resulta de un razonamiento se llama *mediata*. En un silogismo dado, ciertamente su mayor o su menor pueden ser la conclusión de un silogismo anterior; tendrá, pues, una mayor mediata. Pero no es posible remontarse de silogismo en silogismo hasta el infinito. En definitiva, es necesario que el conjunto de la deducción esté como suspendida de una premisa que no sea el resultado de un razonamiento, y que se presente, consiguientemente, como primera e inmediata. Incumbe a la inducción establecer dicha premisa.

La lógica sobreentiende aquí que el hombre no tiene ideas innatas ni principios *a priori*, sino que todo su conocimiento,

comprendidos sus pensamientos más abstractos, arranca de la experiencia. A partir, pues, de la experiencia, y de los objetos individuales, a partir de lo que se ha dado en llamar lo *singular*, que nos es proporcionado por la experiencia, el espíritu se eleva al conocimiento de lo universal. El movimiento de esta primera operación del espíritu es la abstracción, que engendra el concepto. La inducción es este mismo movimiento, pero en la línea del juicio.

La inducción llena un doble cometido. Por una parte, constituye, engendra un juicio universal, como la abstracción engendra un concepto. En esta perspectiva, no es posible discernir entre ambas operaciones, porque dependen de la *intuición intelectual*. Pero, por otra parte, la inducción es susceptible de ser utilizada como medio apto para probar la verdad de un juicio. En este caso, depende de la tercera operación del espíritu, es un razonamiento.

II

NATURALEZA DE LA INDUCCIÓN

La inducción en general es el paso de lo singular a lo universal. Considerada como razonamiento, es una argumentación en la que, de hechos singulares, *ex singularibus*, se sigue necesariamente una proposición universal.

Tal es el concepto aristotélico de la inducción. Lo precisaremos mediante la eliminación de cierto número de errores.

En primer lugar, debemos advertir firmemente que la inducción no se propone encontrar las *causas* de un hecho dado. Así la entiende generalmente la filosofía moderna. Pero, en este caso, se comete el error de confundir la inducción con una especie de deducción. Descubrir y probar la causa de un hecho, se llama en lenguaje escolástico una demostración *quia*,

inversa a la demostración *propter quid* que explica el hecho por su causa. Así, remontarse del mundo a Dios, su creador, no tiene nada en común con una inducción, como tampoco lo tiene demostrar que tal eclipse de sol se debe a la interposición de la luna.

La inducción consiste en «generalizar», o, dicho de otro modo, en extraer de los hechos su ley, porque una ley es siempre una proposición universal. La dificultad estriba en que dicha ley puede ser asimismo una ley «causal». No obstante, la dificultad es sólo aparente, y las nociones que hemos fijado permiten ver las cosas con relativa facilidad. Hay inducción, no cuando se pasa de un hecho a su causa, sino cuando se generaliza la relación de causalidad, es decir, cuando se afirma que *todo* hecho de determinada índole tiene por causa un tipo concreto de cosas. Por ejemplo, el calor dilata los metales, o la dilatación de los metales se debe al calor.

En segundo lugar, cuando se dice que la inducción arranca de los hechos singulares proporcionados por la experiencia para desembocar en lo universal, debemos entender este proceso, no en un sentido psicológico y cronológico, sino en un sentido lógico. En sentido psicológico, dicho proceso significa que se empieza por observar los hechos y se pasa después a extraer su ley. Así ocurre casi siempre, habida cuenta de la estructura del espíritu humano. Y decimos casi siempre, porque no siempre sucede así y, además, no se trata de algo esencial a la inducción. Psicológicamente, puede darse el caso de que uno empiece por imaginar una ley, o que uno la deduzca de una teoría general, y que sólo después se recurra a la experiencia para verificarla. Lo característico de la inducción, desde el punto de vista lógico, consiste en tomar los hechos singulares *como medio de probar* una proposición universal. Poco importa en qué estadio de la investigación se recurra a la experiencia, y poco importa de qué manera se ha formado en el espíritu la proposición universal.

Finalmente, es de absoluta necesidad apartar la idea de que la inducción pasa de *algunos* casos observados a *todos* los casos posibles. Digamos provisionalmente que basta con observar algunos casos para fundar una inducción. Lo importante aquí consiste en que la conclusión es una proposición *universal*, y no una proposición *colectiva*. La proposición universal expresa una *naturaleza*, una esencia, un tipo de ser, por ejemplo, *el* hierro, *el* calor. La proposición colectiva expresa una *suma* de individuos: todos los pedazos de hierro. Sin duda alguna, lo que es verdad de *todo* lo es también de *todos* y de cada uno, por lo que el lenguaje corriente no anda muy equivocado cuando dice todos los hombres, en vez de todo hombre. Pero, si se trata de probar, es evidente que caeríamos en un flagrante paralogismo tan pronto como pretendiéramos pasar directamente del *algunos* al *todos*. La fórmula: *ab uno disce omnes*, es un claro ejemplo del sofisma de inducción.

El paso de una proposición singular a una proposición colectiva sólo es legítimo cuando media una proposición universal. La inducción está precisamente destinada a probar esta última. Lo que sigue no le concierne en absoluto, sino que pertenece a la deducción, tanto si se pasa de *todo* a *todos*, como si se desciende nuevamente de *todo* a *algunos*, entendiendo esta vez, por algunos, otros casos particulares *diversos* de los observados, pero en el fondo *de idéntica naturaleza*.

III

MECANISMO DE LA INDUCCIÓN

Abordemos ahora el mecanismo lógico del razonamiento inductivo. Citamos en primer lugar los textos de Aristóteles que son la clave de la teoría:

«La inducción consiste en concluir, tomando pie de uno

de los extremos, que el otro pertenece al medio. Por ejemplo, si B es término medio entre A y C, se probará por C que A pertenece a B; es así como hacemos nuestras inducciones.» «En los casos en que se da un término medio, el silogismo procede por el término medio; en los casos en que no se da dicho término medio, el silogismo procede por inducción.» «La inducción se opone en cierto modo al silogismo: éste prueba por el término medio que el término mayor pertenece al tercer término; la inducción, en cambio, prueba por el tercer término que el extremo mayor pertenece al medio» (*Primeros Analíticos*, II, 23).

Aunque la inducción no sea, pues, un silogismo, sino en sentido lato, podemos, sin embargo, descubrir en ella los tres términos que integran el silogismo: los extremos y el medio, y considerar como extremos el término mayor y el término menor. Pero Aristóteles dice que, cuando se da un término medio, se procede por silogismo, y que, cuando no se da, se procede por inducción. Ambas afirmaciones no se contradicen. El término medio de la inducción no desempeña, en realidad, la función de término medio como en el silogismo, ya que es sujeto de la conclusión: por la inducción se prueba que el término mayor pertenece al medio, hecho éste que provocaría un escándalo si se tratara de un silogismo. Tal vez sea preferible decir que en la inducción no hay *término medio*, aunque haya forzosamente un *medio de prueba*.

El medio (de prueba) consiste en la enumeración de los casos particulares. Supongamos, dice Aristóteles, que A significa el hecho de *vivir largo tiempo*, B el hecho de *carecer de hiel*, y C *los individuos* que viven largo tiempo, a saber, hombre, caballo y mulo. A pertenece a todo C, porque todos los animales indicados viven largo tiempo. Pero también B pertenece a todo C. Si pues C se convierte con B de modo que B no tenga más extensión que C, necesariamente A pertenece a B.

Esta exposición es tal vez rigurosa, pero no es ciertamente

de una claridad meridiana. He aquí mejor expuesto el esquema del razonamiento inductivo, análogo al esquema del silogismo transcrito anteriormente; no es de Aristóteles, pero cumple sus requisitos:

Hombre, caballo y mulo (C) viven largo tiempo (A).

Ahora bien, hombre, caballo y mulo (C) son todos los animales sin hiel (B).

Luego todos los animales sin hiel (B) viven largo tiempo (A).

Ni siquiera así es perfecta la formulación: en vez de «todos los animales» deberíamos decir «todo animal», para indicar que se trata de una esencia tomada en toda su extensión. Tengámoslo en cuenta y pasemos adelante.

Es evidente que todo el valor probativo de la argumentación depende del recuento de los casos particulares. Aunque no constituyen un término medio, cumplen este oficio, o, si se prefiere, sirven de base a todo el razonamiento. Para que la argumentación sea rigurosa, es necesario, dice Aristóteles, que B y C se conviertan entre sí, y que B no tenga una extensión superior a C. En otras palabras, para poder afirmar necesariamente una proposición universal, es necesario haber realizado previamente un recuento *completo* de los casos particulares que dicha proposición entraña o, mejor aún, que caen bajo lo que ella afirma. Aristóteles lo repite inmediatamente después: «Es indispensable concebir C como integrado por todos los seres particulares, ya que la inducción procede por la enumeración de todos ellos.» Por esto, los historiadores llaman «inducción completa» a la inducción descrita por Aristóteles.

¿Qué decir de la teoría de Aristóteles? Está ciertamente claro que en ningún dominio, por muy reducido que sea, es posible examinar *todos* los individuos o *todos* los hechos. La teoría resulta, pues, inaplicable. Los adversarios de Aristóteles no le han ahorrado sus sarcasmos, de modo que sus discípulos se han visto impulsados a modificar su teoría y a demostrar

que una inducción incompleta puede ser también rigurosa. A nuestro juicio, no han acertado. Una inducción incompleta no puede ser rigurosa. Desemboca únicamente en una conclusión *probable,* lo que equivale a decir que la inducción incompleta pertenece a la *dialéctica* y no a la *lógica.*

Creemos, pues, en la necesidad de atenerse firmemente a la posición de Aristóteles. La dialéctica ocupa indudablemente un importantísimo campo de la vida del espíritu, pero no debe confundirse con la lógica. Ésta trata del razonamiento riguroso, es decir, de un razonamiento en que la conclusión se siga necesariamente de las premisas, *necessario sequitur eo quod haec posita sunt.* Cuando el razonamiento es una inducción, la conclusión sólo se impone necesariamente si la enumeración de los casos particulares es completa. Aristóteles no podía decir otra cosa. Todo lo que podemos reprocharle es no haber desarrollado en otra parte, en los *Tópicos,* una teoría de la inducción probable, como lo hubiera deseado un espíritu moderno.

Subrayemos además que, tanto en un caso como en el otro, en la inducción rigurosa como en la inducción probable, se trata de la inducción *como razonamiento.* Pero una inducción incompleta, aunque únicamente se funde en un solo caso, puede concluir perfectamente en una afirmación necesaria; no obstante, no se trata ya de un razonamiento, sino de una *intuición.* Aristóteles habla de esta posibilidad en el último capítulo de los *Segundos Analíticos,* aunque sólo el razonamiento, en principio, pertenezca a la lógica.

CAPÍTULO OCTAVO

LA DEMOSTRACIÓN

Hasta aquí, sólo hemos estudiado la *forma* del razonamiento. Necesitábamos saber en qué condiciones es riguroso. En el supuesto de que la forma se respete siempre, pasemos ahora a examinar las condiciones imprescindibles para que el razonamiento engendre una conclusión cierta. Para ello, será evidentemente necesario tener en cuenta su *materia*, a saber, el contenido de las proposiciones que se emplean como premisas.

Un razonamiento que concluya necesariamente lo verdadero, se llama *demostrativo*. Aristóteles consagra los *Segundos Analíticos* a la teoría de la demostración, punto culminante de la lógica. Asimismo santo Tomás, que no se tomó la molestia de comentar los *Primeros Analíticos*, nos ofrece un comentario completo de los *Segundos*.

I

FINALIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN

La demostración se define también por el género próximo y la diferencia específica. En este caso, el género próximo es el silogismo, por lo que toda demostración es un silogismo, aunque no todo silogismo sea una demostración. ¿Cuál es, pues, la diferencia específica? La diferencia específica es el efecto producido en el espíritu por la demostración, o lo que es lo

mismo, la finalidad o el *fin* de la demostración, porque ésta ha sido constituida precisamente *para* producir dicho efecto. La definición de la demostración se lleva a cabo por su causa final.

Cabe también definir la demostración por sus elementos, a saber, por la clase de proposiciones que requiere. Se la define entonces por su materia o causa material. En este caso no se da, estrictamente hablando, una definición, aunque santo Tomás le dé este nombre, puesto que los materiales que una demostración debe emplear dependen de la finalidad que se proponga.

Como punto de partida de nuestro estudio, diremos, pues, que la demostración es un *silogismo científico*. El término «científico» hay que entenderlo aquí en su sentido literal: un silogismo que *hace saber*, que *engendra la ciencia* (en todo espíritu que lo comprende). Así lo dice este texto de Aristóteles: «Por demostración, entiendo yo el silogismo científico, y llamo científico al silogismo cuya posesión constituye para nosotros la ciencia» *(Segundos Analíticos*, I, 2). Digamos, pues, con santo Tomás y con mayor brevedad: *syllogismus faciens scire* (I, 4; n.º 36).

Según Aristóteles, existe pues una equivalencia entre ciencia y demostración. Los conocimientos adquiridos por un medio que no sea la demostración, no pueden llamarse científicos. Se excluyen, pues, de la ciencia todas las formas de conocimiento intuitivo, por muy ciertas y evidentes que sean, como, por ejemplo, el conocimiento que los sentidos tienen de su objeto propio y el que la inteligencia tiene de los primeros principios. También se excluye de la ciencia la inducción, que proporciona las primeras premisas inmediatas del silogismo. Que la ciencia se identifique con la demostración, y la demostración con la deducción, tal vez dé la impresión de que nos hallamos ante una concepción de la ciencia un tanto estrecha. Por nuestra parte, preferimos decir que se trata de una con-

cepción simplemente estricta. Por lo demás, Aristóteles no niega en absoluto la existencia de formas imperfectas de demostración. Pero, para definir *la* demostración, considera su forma pura y perfecta.

La demostración es un silogismo que produce la ciencia. De acuerdo. Pero el problema surge de nuevo: ¿Qué es la ciencia; cuándo poseemos la ciencia de una cosa cualquiera? Aristóteles le fija tres condiciones:

1.ª conocer la causa de dicha cosa;

2.ª saber que dicha causa es la de esa cosa;

3.ª saber que la cosa no puede ser de otro modo diferente.

«Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum. Oportet igitur scientem, si est perfecte cognoscens, quod cognoscat causam rei scitae. Oportet scientem cognocere etiam applicationem causae ad effectum. Ulterius oportet quod id quod scitur non possit aliter se habere» (I, 4; n.º 32).

La ciencia puede, pues, definirse en los términos siguientes: *cognitio certa necessarii per causas*, el conocimiento cierto de lo necesario por sus causas.

La ciencia es, en primer lugar, un conocimiento *por las causas*, o dicho de otro modo, la ciencia es explicativa. El término causa debe ser entendido aquí en un sentido muy amplio, y no en el sentido restringido de causa eficiente. En efecto, hay cuatro causas reales, que originan respectivamente cuatro clases de explicación: la causa *eficiente*, sin duda, pero también la causa *final*, o el fin, causas éstas que son extrínsecas al objeto y constitutivas del mismo. Pero poco hemos dicho. La ciencia no es solamente una explicación de lo real por sus causas reales, sino que engloba toda clase de explicación, de modo que la noción de causa no se circunscribe a las cuatro causas reales y es aplicable a toda clase de *principio* y de *razón*. Pero esto dificulta la comprensión de los textos, ya que Aristóteles llama causas a principios que no ejercen ninguna influencia real sobre sus consecuencias; la esencia de una cosa, por

ejemplo, es calificada de causa de sus propiedades, y las premisas de un silogismo son llamadas causas de su conclusión.

En segundo lugar, la ciencia exige el conocimiento del *vínculo* que une la causa y el efecto, o sea, que se sepa que tal causa produce tal efecto o, a la inversa, que tal efecto depende de tal causa. Si sólo se conociera la causa, no se conocería todavía la cosa que de la misma resulta; se la conocería sin duda «en potencia», *virtute,* dice santo Tomás, en cuanto contenida virtualmente en su causa, pero no «en acto», es decir, en cuanto resulta de su causa y se distingue de ella. Y a la inversa, si sólo se conociera la cosa sin captar su dependencia respecto de su causa, se la conocería sin duda en sí misma, pero no en cuanto efecto, de modo que la cosa no sería explicada.

En tercer lugar, para poseer la ciencia de una cosa, es necesario que no pueda ser de otro modo diferente, o sea, es imprescindible que la cosa sea *necesaria.* Evidentemente, no se quiere decir que dicha cosa sea un ser necesario sin causa, sino que deriva necesariamente de su causa. En caso contrario, comenta santo Tomás, no sería el objeto de un conocimiento cierto: «Quod autem contingit aliter se habere, non potest aliquis per certitudinem cognoscere» (I, 4; n.° 32).

De lo dicho se deducen algunos corolarios importantes.

Primero, que *únicamente hay ciencia de lo necesario* (I, 4; n.° 34). Pero esto apenas constituye un corolario, pues lo que afirma entra en la definición misma de ciencia. Pero de dicha afirmación se desprenden varias consecuencias.

Por ella, efectivamente, se excluye de la ciencia lo *contingente.* Éste debe ser entendido en sentido estricto, a saber, lo contingente *en cuanto tal.* No pretendemos decir que la ciencia ignore *los seres contingentes,* sino que se refiere a su necesidad y no a su contingencia. En los seres contingentes existe siempre algún elemento de necesidad. Como dice en alguna parte santo

Tomás, «nada llega a un punto tal de contingencia que no implique una parte de necesidad»; el ser contingente tendrá como necesidad cuando menos el ser lo que es, o el existir mientras existe, o el hecho mismo de ser contingente.

Por la misma razón apuntada como corolario, Aristóteles excluye de la ciencia lo *variable* o lo movible: la ciencia únicamente trata de lo inmóvil e incluso de lo inmutable. Nos referimos, claro está, a lo movible en cuanto tal; advirtamos de nuevo que nada llega a un punto tal de variabilidad que no implique una parte de inmovilidad, siquiera el ser lo que es, o su característica misma de ser variable.

Por la misma razón, debemos añadir que *únicamente hay ciencia de lo general*, y que *no hay ciencia del individuo.*

Que únicamente haya ciencia de lo universal, es algo evidente. Lo universal consiste en aquello que es siempre y en todas partes lo mismo: «illud universale dicimus quod est semper et ubique» (I, 42; n.° 376). Ahora bien, lo necesario es universal. Si un atributo pertenece necesariamente a un sujeto, éste no podrá existir jamás sin dicho atributo, sea cual sea su modo de existencia. La generalidad se desprende, pues, de la necesidad, y, consiguientemente, lo individual está excluido de la ciencia.

Non est scientia de singularibus (I, 44; n.° 396). Precisemos de nuevo. Se trata, en primer lugar, del individuo material o *sensible*, que es movible. Si existen seres inmateriales inmóviles, estos individuos pueden, en principio, ser conocidos científicamente. En segundo lugar, se trata del individuo en cuanto tal, o de su *individualidad*, ya que, en todo lo que posee de común con otros, es universal y pertenece al conocimiento científico. No hay por qué añadir que dicha tesis no significa en absoluto que el individuo sea incognoscible, sino que, al contrario, es el objeto propio del conocimiento sensible. Significa simplemente que el individuo es *inexplicable*, verificable pero no deducible.

Dicho esto, volvamos a nuestro punto de partida, tras haber efectuado una especie de círculo y haber aportado ciertas aclaraciones.

El silogismo es el medio privilegiado de conocimiento científico porque da la razón por la cual un predicado pertenece necesariamente a un sujeto. El eje del silogismo es el término medio, cuya función consiste precisamente en mostrar por qué los extremos convienen entre sí. De este modo, la conclusión no sólo resulta justificada sino también explicada.

Podemos ofrecer ya un esquema general de la demostración. Su objetivo es una conclusión en la que se atribuya una propiedad a un sujeto, ya que *lo propio* deriva necesariamente de la *esencia*. «Sciendum est quod id cuius scientia per demonstrationem quaeritur est conclusio aliqua, in qua propria passio de subiecto aliquo praedicatur; quae conclusio ex aliquibus principiis infertur» (I, 2; n.º 14).

Las premisas tendrán, pues, como extremos la esencia y la propiedad, y como término medio la razón por la que la propiedad pertenece a la esencia.

Finalmente, podemos precisar también cuáles son los *presupuestos* de la demostración (I, 2; n.º 15-17), ya que una demostración supone siempre algún conocimiento previo. La idea de una demostración absoluta, es decir, sin ningún presupuesto, es absurda por la sencilla razón de que la demostración es un discurso que va de lo sabido a lo ignorado. No se trata, pues, de averiguar si hay o no presupuestos, sino de saber cuáles son.

Ahora bien, del esquema general que acabamos de ofrecer, se colige la existencia de un cierto conocimiento previo de los principios, del sujeto y de la propiedad. Pero, ¿qué es lo que debe conocerse acerca de estos elementos?

Tocante a los *principios*, hay que saber *que son verdaderos*. El cómo se sabe que lo son poco importa de momento, ya sea por evidencia, ya por previa demostración.

Tocante al *sujeto*, hay que saber *lo que es, quid est*, es decir, su esencia y *que es, quia est*, o sea, su existencia. Dado que la esencia se conoce por la definición, será necesario saber de qué se habla y definirlo exactamente. En cuanto a la existencia, no siempre se trata de la experiencia real, sino también de una existencia ideal, como la demostración de las propiedades del triángulo en matemáticas. No hay ciencia, sin embargo, que demuestre la existencia del sujeto por ella tratado: simplemente, la supone.

Tocante a la *propiedad*, ni se exige ni es posible conocer previamente su existencia, porque ésta consiste en *ser en* un sujeto, y esta inherencia es precisamente lo que hay que demostrar. Tampoco es posible conocer por adelantado su esencia. Propiamente hablando, es imposible saber lo que es una cosa, *quid sit*, antes de saber si es, *an sit*. «Antequam sciatur de aliquo an sit, non potest sciri de eo quid sit: non entium enim non sunt definitiones.» Ahora bien, sólo se conocerá la existencia de la propiedad en la conclusión de la demostración, por lo que su esencia únicamente será conocida en ese momento. Es necesario, sin embargo, tener una cierta noción de la misma, ya que figura en las premisas. A esta exigencia responde la *definición nominal*: «Non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur quid significatur per nomen.» La definición nominal de la propiedad es, pues, uno de los presupuestos de la demostración.

II

LOS ELEMENTOS DE LA DEMOSTRACIÓN

Los materiales con que se hace una cosa dependen de la función que debe llenar, es decir, de su fin. Una casa, por ejemplo, dice santo Tomás, debe construirse con piedras y madera porque su finalidad es protegernos de la intemperie.

Del mismo modo los elementos de la demostración dependen de su finalidad que es engendrar la ciencia.

Esta definición «material» se logra en dos fases. En la primera, Aristóteles indica muy sucintamente cuáles deben ser las premisas. En la segunda, trata más ampliamente de algunas de las características que deben poseer en general las proposiciones que integran una demostración.

Las premisas de una demostración deben cumplir seis condiciones. Deben ser verdaderas, primeras, inmediatas, anteriores a la conclusión, más conocidas que ella, y causas de la conclusión. Ésta será, pues, la definición de la demostración; *syllogismus constans ex veris, primis, immediatis, prioribus, notioribus, causis conclusionis.*

Las tres primeras condiciones conciernen a las premisas consideradas en sí mismas; las tres últimas, a su relación con la conclusión. Es fácil justificar cada una de estas exigencias (I, 4; n.° 37-43).

Las premisas deben ser *verdaderas* porque también la conclusión debe serlo y porque lo falso no puede ser causa de lo verdadero. «Conclusionem demonstrationis quae facit scire oportet esse veram; et per consequens eius propositiones [praemissae]: non enim contingit verum sciri ex falsis, etsi concludi possit ex eis.» Ya hemos hablado anteriormente de la posibilidad de concluir lo verdadero a partir de premisas falsas, en cuyo caso, como también dijimos antes, la verdad de la conclusión no se sigue de las premisas sino que procede de otra parte, de modo que las premisas falsas no proporcionan la *ciencia* de la conclusión verdadera.

Las premisas deben ser *primeras* e *inmediatas*. Ambas características son conjuntas y hasta sinónimas. Premisas primeras son aquellas más allá de las cuales no es posible remontarse por vía demostrativa, o en otras palabras, son las indemostrables; se llaman inmediatas porque su verdad no resulta

de un «medio», de un término medio queremos decir, o sea, de una demostración. Está claro que una demostración puede ser válida sin partir de unas premisas semejantes. Pero sólo lo será si sus propias premisas han sido a su vez demostradas. Y como es imposible remontarse hasta lo infinito, toda demostración depende en definitiva de unas premisas inmediatas. «Et sic oportet quod demonstratio ex immediatis procedat, vel statim, vel per aliqua media.»

Las premisas son *anteriores* a la conclusión y *más conocidas* que ella, porque son sus *causas*. Empecemos por este último punto.

Las premisas deben ser *causas* de la conclusión: así lo exige la noción misma de ciencia, ya que ésta es un conocimiento por las causas. Si las premisas no fueran causas de la conclusión, es decir, la razón de su verdad, tal vez la conclusión sería verdadera pero no conocida científicamente.

Si las premisas son causas de la conclusión, serán por este mismo hecho *anteriores* a la misma. Porque la causa es anterior al efecto, no necesariamente desde el punto de vista de la sucesión cronológica, ya que puede ser simultánea, sino desde el punto de vista lógico y ontológico, o «por naturaleza», como acostumbramos a decir.

Si las premisas son anteriores a la conclusión, serán por este mismo hecho *más conocidas* que ella. Esto, por lo demás, es evidente porque el discurso de la razón va de lo sabido a lo ignorado. «Necesse est non solum praecognoscere principia conclusioni, sed etiam ea magis cognoscere quam conclusionem» (I, 6; n.° 54). En efecto, nosotros conocemos la conclusión en virtud de los principios, por tanto, conocemos los principios más y mejor que la conclusión. Y a la inversa: dado que los principios son conocidos antes de la conclusión, si los principios no fueran más conocidos que ella, resultaría que se conocería más (o tanto) lo que no se conoce que lo que se conoce, afirmación ésta totalmente absurda:

de un «medio», de un término medio queremos decir, o sea, de una demostración. Está claro que una demostración puede ser válida sin partir de unas premisas semejantes. Pero sólo lo será si sus propias premisas han sido a su vez demostradas. Y como es imposible remontarse hasta lo infinito, toda demostración depende en definitiva de unas premisas inmediatas. «Et sic oportet quod demonstratio ex immediatis procedat, vel statim, vel per aliqua media.»

Las premisas son *anteriores* a la conclusión y *más conocidas* que ella, porque son sus *causas*. Empecemos por este último punto.

Las premisas deben ser *causas* de la conclusión: así lo exige la noción misma de ciencia, ya que ésta es un conocimiento por las causas. Si las premisas no fueran causas de la conclusión, es decir, la razón de su verdad, tal vez la conclusión sería verdadera pero no conocida científicamente.

Si las premisas son causas de la conclusión, serán por este mismo hecho *anteriores* a la misma. Porque la causa es anterior al efecto, no necesariamente desde el punto de vista de la sucesión cronológica, ya que puede ser simultánea, sino desde el punto de vista lógico y ontológico, o «por naturaleza», como acostumbramos a decir.

Si las premisas son anteriores a la conclusión, serán por este mismo hecho *más conocidas* que ella. Esto, por lo demás, es evidente porque el discurso de la razón va de lo sabido a lo ignorado. «Necesse est non solum praecognoscere principia conclusioni, sed etiam ea magis cognoscere quam conclusionem» (I, 6; n.° 54). En efecto, nosotros conocemos la conclusión en virtud de los principios, por tanto, conocemos los principios más y mejor que la conclusión. Y a la inversa: dado que los principios son conocidos antes de la conclusión, si los principios no fueran más conocidos que ella, resultaría que se conocería más (o tanto) lo que no se conoce que lo que se conoce, afirmación ésta totalmente absurda:

«Principia praecognoscuntur conclusioni, et sic quando principia cognoscuntur, nondum conclusio est cognita. Si igitur principia non essent magis nota quam conclusio, sequeretur quod homo vel plus, vel aequaliter, cognosceret ea quae non novit, quam ea quae novit. Hoc autem est impossibile» (I, 6; n.º 57).

Tratemos ahora de un modo más general las proposiciones que integran una demostración. Deben ser *necesarias*. Hemos visto ya que la conclusión había de ser necesaria, y puesto que se deduce de las premisas, también éstas deben serlo. Analicemos, pues, en qué condiciones es necesaria una proposición (I, 9; n.º 77).

Las condiciones son tres, expresadas en un lenguaje sucinto y un tanto enigmático: *dici de omni*, *dici per se*, y *dici universale* o *primo*. La demostración debe atribuir a un sujeto un predicado que le convenga universalmente *(de omni)*, en virtud de lo que él es por sí mismo *(per se)*, y desde el punto de vista preciso en el que es considerado *(primo)*. Las susodichas tres condiciones van juntas y se completan mutuamente:

«Oportet enim in propositionibus demonstrationis aliquid universaliter praedicari, quod significat *dici de omni;* et *per se;* et etiam *primo*, quod, significat universale. Haec autem tria se habent ex additione ad invicem. Nam omne quod per se praedicatur, etiam universaliter praedicatur, sed non e converso. Similiter omne quod primo praedicatur, praedicatur per se, sed non convertitur. Unde etiam apparet ratio ordinis istorum» (I, 9; n.º 78).

La oscuridad de este texto se debe, por una parte, a un equívoco acerca del vocablo latino «universal»; dicho equívoco no se produce en griego, porque esta lengua dispone de dos vocablos diferentes. Es posible suprimirlo mediante la sustitución del segundo *universale* por *primo*, como por lo demás tiende a hacerlo santo Tomás. La oscuridad se debe, por otra

parte, a la gramática o tal vez a la tipografía. Traduciremos, pues, un tanto libremente: «Es necesario, en primer lugar, que la predicación sea universal (tal es el sentido de la expresión *de omni*). En segundo lugar, es necesario que sea *per se*. Y, finalmente, es necesario que sea *primo (universale* tiene este significado).»

¿En qué se diferencian estas tres nociones? La primera se refiere a los inferiores del sujeto, la segunda al sujeto mismo, y la tercera a los superiores del sujeto:

«Differentia et numerum istorum trium apparet ex hoc quod aliquid praedicari dicitur *de omni* per comparationem ad ea quae continentur sub subiecto: tunc enim dicitur aliquid *de omni* quando nihil est sumere sub subiecto de quo praedicatum non dicatur. *Per se* autem dicitur aliquid praedicari per comparationem ad ipsum subiectum: quia ponitur in eius definitione, vel e converso. *Primo* vero dicitur aliquid praedicari de altero per comparationem ad ea quae sunt priora subiecto et continentia ipsum: nam habere tres angulos non praedicatur primo de isoscele, quia primo praedicatur de priori, scilicet de triangulo» (I, 9; n.° 78).

Analicemos cada una de estas tres nociones. La más importante, a nuestro modo de ver, es la segunda.

Dici de omni se comprende fácilmente, porque la necesidad de una proposición entraña, como ya hemos visto, su universalidad. Si un atributo pertenece necesariamente a un sujeto, pertenece siempre a todos los inferiores de dicho sujeto. Por ejemplo, si es verdad que todo hombre es animal, también lo será de cualquier hombre mientras siga siendo hombre (I, 9; n.° 79-80).

Dici per se significa que el sujeto es la causa o la razón del predicado. Habrá, pues, proposición *per se* cuando el sujeto sea la causa de lo que le es atribuido; «quando subiectum,

vel aliquid eius, est causa eius quod attribuitur ei» (I, 10; n.° 83).

Aristóteles indica cuatro modos de «perseidad».

El primero se da cuando el predicado es toda o parte de la esencia del sujeto. Y como la esencia se expresa por la definición, se dirá también que el primer modo de perseidad consiste en atribuir al sujeto un predicado que se halla en su definición. «Primus modus eius quod est per se est quando praedicatur de aliquo definito, vel aliquid in definitione positum.» O más sencillamente, cuando el predicado es *de ratione subiecti*. Así, en la definición de triángulo se incluye la noción de línea recta; por consiguiente, la línea recta *inest per se*, pertenece de suyo al triángulo.

El segundo modo de perseidad es inverso al primero. Consiste en que el sujeto está incluido en la definición del predicado, es *de ratione praedicati*, porque dicho predicado es un accidente *propio*, una propiedad del sujeto. La explicación de ello radica en el hecho de que el accidente sólo tiene ser en su sujeto, de manera que su definición lo implica. «Secundus modus dicendi per se est quando subiectum ponitur in definitione praedicati quod est proprium accidens eius.» Ejemplo: el romo es una nariz cóncava, «simus est nasus curvus»: la noción de romo implica la de nariz en su definición. Par e impar pertenecen de por sí al número, «par et impar per se insunt numero», porque la definición de par o de impar implica la noción de número: el par es un número divisible por dos.

El tercer modo de perseidad interesa a la metafísica y no a la lógica, o dicho de otra manera, no es un modo de predicación sino un modo de existencia. Se trata de la *substancia primera*, a saber, de un sujeto singular que puede recibir predicados, pero que no puede ser predicado de otra cosa, por ejemplo, Sócrates o Platón. «Ponit [Aristoteles] alium modum eius quod est per se, prout per se significat aliquod solitarium, sicut dicitur quod per se est aliquod particulare, quod est in genere substantiae, quod non praedicatur de aliquo subiecto.»

«Sciendum est autem quod iste modus non est modus praedicandi, sed modus existendi.»

En el cuarto modo de perseidad, la preposición *per* indica la relación de causalidad eficiente. El texto no es claro, ni en Aristóteles ni en el mismo santo Tomás: «Quidquid inest unicuique propter seipsum, per se dicitur de eo; quod vero non propter seipsum inest alicui, per accidens dicitur.» Pero los ejemplos que aducen precisan la idea. Ejemplo de predicación por accidente: «hoc ambulante corruscat», que traducido libremente significa: «mientras se paseaba, brilló un relámpago». Ejemplo de predicación *per se:* «interfectum interiit», «murió degollado». Está claro que se trata de la relación entre una causa y su efecto propio o su acción. Si se toma la causa como sujeto, el efecto que produce por naturaleza es un predicado *per se;* lo que se añade al sujeto sin haberlo éste producido es un predicado *per accidens*. Pero, si analizamos más detenidamente las cosas, habremos de añadir que un efecto es un predicado accidental, aunque sea producido por el sujeto, cuando no es considerado desde el mismo punto de vista. Se verá mejor si comparamos estas dos proposiciones: «el pintor pinta» y «el pintor canta». Pinta en cuanto pintor, pero no canta en cuanto pintor.

Así pues, respecto a la teoría de la demostración, debemos retener tres modos de perseidad. Los tres fundan proposiciones necesarias, pero su cometido es diferente.

He aquí cómo se organizan en el seno de una demostración perfecta:

La demostración establece una conclusión en la que una propiedad se atribuye a su sujeto gracias a un término medio que es la definición de dicho sujeto. La mayor tiene por predicado la propiedad, y por sujeto la definición que contiene la causa de la propiedad; la mayor es, pues, *per se quarto modo*. La menor tiene por sujeto el sujeto mismo de la propiedad, y por predicado su definición; la menor es, pues, *per se primo*

modo. La conclusión, que atribuye la propiedad a su sujeto, es *per se secundo modo:*

«Sciendum est autem quod, cum in demonstratione probetur passio de subiecto per medium quod est definitio, oportet quod prima propositio [la mayor] cuius praedicatum est passio et subiectum est definitio quae continet principia passionis, sit per se in quarto modo. Secunda autem [la menor] cuius subiectum est ipsum subiectum et praedicatum ipsa definitio, in primo modo. Conclusio vero, in qua praedicatur passio de subiecto, est per se in secundo modo» (I, 13; n.° 111).

Dici universale es, como ya hemos advertido, equívoco en latín. Debemos saber, dice santo Tomás, que «universal» no se entiende aquí en el sentido corriente de la palabra, es decir, en cuanto relación universal-particular, ni como posibilidad de atribución. Tal sería el sentido del *de omni*. En nuestro caso, se trata de una cierta adaptación, o de una adecuación del predicado al sujeto, de modo que el predicado sólo se encuentra en este sujeto, y el sujeto nunca se encuentra sin este predicado. «Dicitur hic universale secundum quamdam adaptationem vel adaequationem praedicati ad subiectum, cum scilicet neque praedicatum invenitur extra subiectum, neque subiectum sine praedicato» (I, 11; n.° 91).

Para que el predicado sea universal en este nuevo sentido, se precisa previamente que sea universal en el primer sentido, es decir, atribuible al sujeto tomado universalmente. Se precisa además que sea *per se,* a saber, atribuible al sujeto en razón de su esencia. Pero esto no basta; se precisa de algo más, y es este algo lo que le caracteriza: que convenga al sujeto *en cuanto es lo que es, secundum quod ipsum est,* es decir, desde el punto de vista en que es considerado. Por ejemplo, la suma de los ángulos de un triángulo isósceles es igual a dos rectos; pero no tiene esta propiedad *en cuanto* isósceles, sino en cuanto triángulo. Dicha propiedad pertenece, pues, *per se*

al isósceles, pero no *per se primo*, porque *primo* primeramente pertenece al triángulo en general, y secundariamente al isósceles, que es una clase de triángulo.

La demostración perfecta debe, pues, atribuir al sujeto una propiedad que le convenga en cuanto que él es lo que es, y no en cuanto especie de un género.

III

LOS PRINCIPIOS DE LA DEMOSTRACIÓN

Hemos visto ya cómo la demostración arranca de premisas primeras e inmediatas, *ex primis et immediatis*. Debemos volver sobre este tema y precisar la naturaleza de estas premisas, que son los principios de la demostración. Basta, sin embargo, estudiar las proposiciones inmediatas, porque si son inmediatas, son también por este mismo hecho primeras: «immediata propositio est qua non est altera prior» (I, 5; n.° 45).

Una proposición inmediata es, pues, indemostrable, ya que no existe una proposición anterior de la que pueda deducirse: «Dicitur immediata propositio quaecumque per aliquod medium probari non potest» (I, 44; n.° 399).

Es necesario, y la noción misma de demostración lo exige, que semejantes principios presidan los comienzos de la demostración. Si, en efecto, no existieran, no habría más remedio que remontarse al infinito o proceder en sentido circular. En ambos casos, no habría demostración (I, 7 y 8), dada la imposibilidad de recorrer una serie infinita de demostraciones que jamás llevarían a una conclusión, y debido a que el círculo es un procedimiento vicioso, porque consiste en demostrar una proposición a partir de sí misma, lo cual es contradictorio ya que debería ser simultáneamente anterior y posterior, sabida e ignorada. En resumen, la razón demuestra que no es posible

demostrarlo todo. «Impossibile est de omnibus esse demonstrationem» *(Meta.*, III, 5; n.º 390). «Ratio demonstrativa probat quod non omnia demonstrari possunt» *(Meta.*, IV, 15; n.º 710).

Por tanto, si los principios de la demostración no provienen de ninguna demostración, cabe preguntarse de dónde salen. Una sola respuesta es posible, puesto que el hombre no posee conocimientos innatos. Provienen de la experiencia, se forman por inducción, y son objeto de una intuición intelectual que capta su verdad. La ciencia, en el sentido estricto de la palabra, a saber, la ciencia demostrativa, no es el único modo válido de conocimiento. Tampoco es el primero, ni cronológica ni lógicamente. Tampoco es el más cierto, porque los principios son siempre más ciertos que la conclusión.

Los principios de la demostración son de diversa índole. Aristóteles los clasifica en cuatro clases: tesis, hipótesis, postulados y axiomas. Santo Tomás los llama *positiones*, *suppositiones*, *petitiones* y *dignitates* (I, 5 y 19).

Descartemos previamente los *postulados*. No intervienen para nada en la demostración perfecta, tal como ha sido definida, porque no son proposiciones inmediatas. Por lo demás, la función que les atribuye Aristóteles es meramente pedagógica. Según él, un postulado es una proposición demostrable que el maestro no demuestra, pero solicita de su discípulo que la admita sin haberla probado. Una razón avala este procedimiento, a saber, que la proposición no es demostrable por la ciencia que el maestro enseña, sino por otra ciencia (I, 19; n.º 162).

Las *tesis* son las *definiciones:* definición propiamente dicha del sujeto de la demostración, definición nominal de la propiedad. Su nombre se debe simplemente al hecho de ser establecidas o *puestas* como puntos de partida de la demostración. Una definición, en efecto, no se demuestra, sino que resulta

de una combinación de conceptos que designan una esencia; la demostración, en cambio, arranca de dicha operación para establecer que esa esencia tiene tal propiedad determinada. La definición no es ni verdadera ni falsa, porque no es una proposición. No obstante, desemboca en una proposición tan pronto como es referida a lo definido, en cuyo caso, dicha proposición es inmediata porque es una identidad. En efecto, es absolutamente inútil preguntarse por qué una cosa es lo que es: estamos ante un principio primero.

Las *hipótesis* son las proposiciones que establecen o ponen la *existencia* del sujeto de la demostración. Si reciben este nombre, no se debe, a nuestro juicio, a que sean siempre «hipotéticas» en la acepción corriente de la palabra, es decir, dudosas, sino al hecho de que, conforme al sentido propio y literal de la palabra, sos-tienen o so-portan las tesis (puesto que es imposible definir lo que no existe). Sin embargo, son a veces «hipotéticas» en una ciencia particular, cuando necesitan ser probadas, pero en tales casos su prueba depende de otra ciencia. Se parecen entonces a los postulados. La única diferencia consiste en que la hipótesis es conforme a la opinión del discípulo, mientras que el postulado se dirige a un discípulo que carece totalmente de opinión acerca de la cuestión tratada. El hecho de que una hipótesis no sea «hipotética», sino evidente, se debe a una intuición, sensible o intelectual.

Los *axiomas* son las proposiciones inmediatas por excelencia, por lo que deberemos insistir en ellos.

Se diferencian de las tesis y de las hipótesis porque son principios *comunes* a toda ciencia, mientras que los demás principios son propios de cada ciencia. No obstante, advierte Aristóteles, su, llamémosla, comunidad es «una comunidad de analogía», porque cada ciencia los restringe a su objeto particular. «Communia principia accipiuntur in unaquaque scientia demonstrativa secundum analogiam, id est secundum quod sunt proportionata illi scientiae» (I, 18; n.° 154). Sólo la metafí-

sica los enfoca en toda su integridad y extensión, como leyes del ser en cuanto ser. Por ejemplo, los matemáticos no saben qué hacer con el principio: «dos cosas idénticas a una tercera son idénticas entre sí». Lo que les interesa es la cantidad; ahora bien, la identidad entre dos cantidades es la igualdad. Por esto, nuestro principio, aplicado a las matemáticas, se enunciará así: «dos cantidades iguales a una tercera son iguales entre sí.»

Por lo demás, ni Aristóteles ni santo Tomás se entretuvieron en confeccionar una lista completa de los axiomas. El axioma supremo es el principio de contradicción, formulado y defendido en el libro IV de la *Metafísica*. Los demás únicamente se mencionan cuando es necesario. Este hecho carece, sin embargo, de importancia.

La función de los axiomas en la demostración es clarísima, pero difícil de expresar. El sujeto, cuya definición y existencia son conocidas, es *aquello de lo que* se demuestra algo. La propiedad, de la que sólo conocemos su definición nominal, es *aquello que*, por demostración, pertenece al sujeto. Los axiomas son *aquello mediante lo que* se demuestra que la propiedad pertenece al sujeto (I, 10; n.° 157). Diríamos que son como una fuente de luz que, irradiando a través de la demostración, llega hasta la conclusión.

Pero para que sean fuente de luz, deben ser a su vez luminosos. Y, efectivamente, su propiedad principal es la de ser conocidos por sí mismos, *per se nota*, es decir, evidentes.

No hay que confundir una proposición *per se* con una proposición *per se nota*. La demostración utiliza solamente proposiciones *per se*. Pero no todas estas proposiciones son evidentes ni mucho menos. Para que una proposición sea evidente por sí misma, es necesario que su verdad se conozca en virtud de la sola comprensión de sus términos: «Propositiones per se notae sunt quae statim notis terminis cognoscuntur» (*Meta.*, IV, 5; n.° 595).

Su evidencia es *constrictiva,* o sea, que urge el asentimiento. «Proprium autem horum principiorum est quod, non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam videri quod sint per se vera. Nullus enim potest opinari contraria eorum» (I, 19; n.° 160). Claro está que es siempre posible negar exteriormente, de palabra, un principio evidente; pero no lo es negarlo interiormente, en el pensamiento, tan pronto como es comprendido: «cuius contrarium nullus potest mente credere, etsi ore proferat» (I, 5; n.° 49, cf. I, 19; n.° 161).

Finalmente, se impone la necesidad de precisar cómo deben ser los términos de una proposición para que sea conocida por sí misma. Profundizar en este punto es bastante difícil. A modo de primera aproximación, nos atendremos a lo que santo Tomás repite a menudo.

Una proposición es conocida por sí misma, cuando su predicado es *de ratione subiecti,* o sea, cuando constituye o la definición o un elemento de la definición del sujeto. «Sciendum est quod quaelibet propositio cuius praedicatum est in ratione subiecti, est immediata et per se nota quantum est in se» (I, 5; n.° 50). «Propositiones per se notae sunt quae notis terminis cognoscuntur. Hoc autem contingit in illis propositionibus in quibus praedicatum ponitur in definitione subiecti, vel praedicatum est idem subiecto» *(Meta.,* IV, 5; n.° 595). Así, una proposición que es *per se* según el *primer modo* de perseidad es también *per se nota.* Este caso es, en efecto, el más claro, porque sería una contradicción negar que un sujeto es lo que es.

Pero debemos añadir inmediatamente que santo Tomás no dice en parte alguna que este tipo de proposición sea la única que pueda ser conocida por sí misma. En realidad, cita de buen grado como ejemplo de evidencia lo siguiente: «el todo es mayor que la parte» *(Meta.,* IV, 6; n.° 605). Ahora bien, esta proposición no pertenece al tipo anterior, porque no entra en la definición del *todo* el ser *mayor que* una de sus

partes; su definición es ser un conjunto de partes. Ser mayor que las partes es simplemente una de sus propiedades, lo cual amplía considerablemente las perspectivas, ya que equivale a decir que determinadas proposiciones *per se* del *segundo modo* de perseidad pueden ser también evidentes, aunque esta clase de proposición sea normalmente la conclusión de una demostración. Retengamos este punto, cuando examinemos la evidencia del principio de causalidad.

IV

LA DEMOSTRACIÓN «A POSTERIORI»

La demostración perfecta, de la que hasta ahora hemos hablado, se llama demostración *propter quid*, porque nos da la causa propia y próxima de la conclusión: nos dice *por qué* el predicado pertenece al sujeto. Por esto, es siempre *a priori*, expresión abreviada que significa que el discurso va *a priori ad posteriorem*, de lo que es anterior por naturaleza a lo que es posterior o, si se prefiere, del principio a la consecuencia.

Pero hay también demostraciones imperfectas. Se llaman demostraciones *quia*, porque demuestran *que* una cosa es así, sin dar la razón de por qué es así (I, 23-25).

Una demostración *quia*, al igual que una demostración *propter quid*, puede ser *a priori*. La diferencia consiste en que la demostración perfecta da la razón *próxima* de por qué la conclusión es verdadera, mientras que la demostración imperfecta da una razón *remota* que puede también ser válida para otras conclusiones. La conclusión de esta última se deduce correctamente, y por esto hay demostración; dicha conclusión no es sin embargo la única deducible a partir de los principios, por lo que la demostración es imperfecta.

Aristóteles ofrece este ejemplo: Anacarsis dice que los

escitas no cantan porque no poseen viñedos. Esta causa es muy remota, «hoc est medium valde remotum». Una causa menos remota sería: porque no tienen vino. Causa más próxima aún sería: porque no beben vino, «ex hoc sequitur laetitia cordis quae movet ad cantandum». Y la causa realmente próxima sería: porque no tienen el corazón contento (I, 24; n.° 205).

El caso más interesante de demostración imperfecta es la demostración *a posteriori*. Consiste ésta en demostrar la existencia de una causa a partir de sus efectos. Es una demostración *quia*, porque demuestra *que* la causa existe. Es una demostración *a posteriori*, porque va *a posteriori ad priorem*, de lo que es posterior por naturaleza a lo que es anterior.

Ya hemos advertido anteriormente la necesidad de no confundir una demostración *quia* con una inducción. Indudablemente, existe entre ellas una semejanza; a saber, que la demostración *quia*, al igual que la inducción, arranca de la experiencia. La experiencia, en efecto, es la única función que nos da a conocer lo que existe. Y para poder concluir una existencia, no sólo es necesario razonar correctamente sino también partir de una existencia. La demostración *quia* no es, sin embargo, una inducción porque no se propone probar una proposición universal a partir de casos particulares, sino probar la existencia de una causa a partir de algunos de sus efectos.

Es, pues, una *deducción*, como la demostración *propter quid*, pero de sentido inverso. En términos modernos, diríamos que es un *análisis*, y la segunda una *síntesis*. Los términos empleados por santo Tomás son por lo demás equivalentes. La demostración que va de la causa al efecto se llama *compositio*, y la que va del efecto a la causa, *resolutio*. La justificación de estos apelativos estriba en el hecho de que la causa es más simple que sus efectos, que pueden ser múltiples y variadísimos, de modo que yendo de la causa al efecto se va de lo

simple a lo complejo, y, en sentido inverso, de lo complejo a lo simple.

«In omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio. Quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus: nam causae sunt simpliciores effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius: utpote cum, de effectibus manifestis, iudicamus resolvendo in causas simplices» (ST, I-II, 14, 5).

Es claro que el análisis es el único método posible, en caso de ignorar la causa y de conocer solamente los efectos. Dicho método es imperfecto, no porque carezca de rigor —es tan riguroso como el método sintético—, sino porque no da razón de ser de la causa: se limita simplemente a probar su existencia. El principio en que descansa, primer principio conocido por sí mismo, es forma o modalidad del principio de causalidad: *posito effectu, necesse est causam praeexistere*, dado un efecto, es necesario que su causa exista (literalmente, preexista; se trata de una anterioridad de naturaleza, y no de tiempo).

La aplicación metafísica más importante de esta demostración es, sin lugar a dudas, la prueba de la existencia de Dios. No debe, pues, sorprendernos el hecho de que santo Tomás precise extraordinariamente esta clase de demostración cuando quiere probar la existencia de Dios:

«Duplex est demonstratio. Una quae est per causam, et dicitur *propter quid*, et est per priora simpliciter. Alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quam sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causae: ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos, quia, cum effectus dependeat a causa, posito effectu, necesse est causam praeexistere» (ST, I, 2, 2).